M. Johann Ernst Gunnerus

vollständige

Erklärung

des

Natur- und Völkerrechts

nach den Grundsätzen

des

Herrn Hofrath Darjes.

Fünfter Theil.

Neueste Auflage.

WIEN,
gedrukt bey Johann Thomas Edlen von Trattnern,
k. k. Hofbuchdruckern und Buchhändlern.

1786.

Des besondern Theils des Natur und Völkerrechts

I. Abschnitt,

welcher die Theorie der Ethik oder philosophischen Moral darstellet.

Erstes Hauptstük.

Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Ad §. 252.

n. 1. Aus dem ersten Stük der Erläuterungen und Anmerkungen erhellet, daß die Theorie der Ethik nicht eigentlich in das Naturrecht gehöret, insofern man dieses der philosophischen Moral entgegen sezt. Und man wird

auch finden, daß alles, was der Verfasser hier vorträgt, in der philosophischen Moral abgehandelt werde. Aus dieser Ursache wäre ich befugt, diesen ganzen Abschnitt zu übergehen. Damit aber nicht jemand meine Erläuterungen deßwegen einer Unvollständigkeit beschuldigen sollte, so will ich nichts desto weniger auch über diesen Abschnitt kurze Erläuterungen und Anmerkungen machen, und dieses um so viel mehr, je weniger ich mit Grunde, in Absicht auf alle meine Leser, voraussezen kann, daß sie eine hinlängliche Einsicht in die philosophische Moral besizen, die wir in dem Naturrechte brauchen.

n. 2. Wir schreiten also jezo zu dem besondern Theile des Naturrechts, und nach der Ordnung des Verfaßers, zur Erläuterung der Theorie der Ethik. Dieser Abschnitt enthält 2 Hauptstüke unter sich. Das erste handelt von den Pflichten gegen uns selbst, und das andere von den Pflichten gegen Gott. Wenn man bemerken wird, daß die Pflichten gegen Gott aus den Pflichten gegen uns selbst, hergeleitet werden, so siehet man ein, warum der Verfasser erst von den Pflichten gegen uns selbst, und zweitens von den Pflichten gegen Gott handelt. Im ersten Hauptstükke also wird von den Pflichten gegen uns selbst gehandelt:

1) Uberhaupt §. 252. §. 255.

2) Insonderheit, §. 256. ꝛc. und zwar

α) von den Pflichten gegen die Seele §. 256. §. 262.

a) überhaupt §. 256.
b) insonderheit.

aa) In Absicht auf die Erkenntnißkraft §. 257.260.

bb) In Absicht auf die Begehrungskraft, §. 26:262.

β) von den Pflichten gegen den Körper, §. 263:269.

γ) von den Pflichten gegen unsern äusern Zustand §. 270. ꝛc.

n. 3. Ein jeder Mensch ist verbunden, sich selbst, so sehr nur immer möglich ist, vollkommner zu machen. (§. 143.) Der nächste Endzwek von den Handlungen, wodurch wir uns selbst vollkommner machen, ist

entweder in uns selbst vorhanden	oder in andern.
Die Pflichten gegen uns selbst.	Die Pflichten gegen andere.

Z. E. Es ist eine Pflicht gegen mich selbst, meinen Verstand zu verbessern, und der nächste Endzwek von dieser Handlung, so ich, in Absicht auf meinen Verstand, vorzunehmen verbunden bin; ist eine in mir selbst hervorzubringende Realität. Hingegen, insofern ich verbunden bin, meinem Freunde eine Wohlthat zu erweisen, so ist dieses eine Pflicht gegen

einen andern. Und wer siehet nicht ein, daß der nächste Endzwek von der Handlung, so ich hier, in Absicht auf meinen Nächsten, vornehme, die Vollkommenheit desselben sey.

n. 4. Der Verfaßer läugnet nicht, daß die Pflichten gegen andere auf unsere eigene Vollkommenheit gehen, und daß, insofern ihr Endzwek in uns selbst vorhanden sey. Keineswe-ges. Wir machen andere deswegen vollkommner, weil wir auf die Art unsere eigene Vollkommenheit befördern. Folglich ist der Endzwek von allen Pflichten gegen andere, auch in uns selbst anzutreffen. Nur muß man dieses nicht von dem nächsten, sondern von einem entfernten Endzweke verstehen.

n. 5. Wir sind durch die Natur verbunden, uns selbst, auf alle mögliche Art, vollkommner zu machen (§. 143.). Einige derer Handlungen, wodurch wir uns vollkommner machen, gehen zu nächst auf uns selbst, andere aber beziehen sich zu nächst auf andere Wesen (n. 3.) Wir sind also verbunden, sowohl jene als diese vorzunehmen. Dieses wende man auf die Pflichten gegen uns selbst, und andere, an (n. 3.)

Ad §. 253.

n. 1. Wir sind verbunden, unsere eigene Glükseligkeit zu suchen. Beweis:

Wenn wir verbunden sind, uns selbst vollkommner zu machen, so folgt, daß wir auch

ver-

verbunden sind, uns selbst glükselig zu machen.

Nun ist das erste wahr (§. 252.);

Folglich muß auch das lezte wahr seyn.

Die Folge des Obersazes ist daher klar, weil derjenige, so sich selbst vollkommner macht, den natürlichen Gesezen gehorsamet (§. 143.), und folglich sich selbst glükselig macht (§. 147.) Wer also verbunden ist, sich selbst vollkommner zu machen, ist zugleich verbunden, seine Glükseligkeit zu suchen.

§. 2. Die Liebe ist eine Bemühung, jemand glükselig zu machen. Wer also jemand liebet, hat entweder eine Bemühung sich selbst zu nächst, oder andere glükselig zu machen. Im ersten Falle haben wir die Selbst- oder Eigenliebe (philautia.) Im andern Falle kommt die Liebe gegen andere heraus. Man kann wider die Erklärung des Verfassers von der Liebe, einen gegründeten Einwurf machen. Wir sind verbunden, Gott zu lieben. Folglich findet auch eine Liebe gegen Gott statt: Diese sollte nach der Erklärung des Verfassers in einer Bemühung bestehen, Gott glükselig zu machen, welches nicht gesagt werden kann. Hieraus erhellet, daß der Begriff des Verfassers nicht eine Erklärung der Liebe überhaupt, sondern nur der Liebe gegen die endlichen Geister sey. Dieses ist auch die Ursache, warum

der Verfasser §. 287. einen andern Begriff von der Liebe giebt, wenn er beweisen will, daß wir verbunden sind, Gott zu lieben.

n. 3. Wir sind verbunden, uns selbst zu lieben. Beweis:

Wer verbunden ist, eine Bemühung zu haben, sich selbst glükseelig zu machen, ist verbunden, sich selbst zu lieben (n. 2.)

Nun aber sind wir verbunden, eine Bemühung zu haben, uns selbst glükselig zu machen (n. 1.)

Folglich sind wir auch verbunden, uns selbst zu lieben.

I. Zusatz.

n. 1. Wir sind verbunden, unsere Glükseligkeit zu befördern (n. 1. §. 1.) Die Glükseligkeit bestehet in dem Zustand einer wahren Lust (§. 347.) Folglich sind wir verbunden, alle wahre Lust zu suchen. Daher hat Epicur zum Grundsaze des ganzen N. R. angenommen: Quære voluptatem. Seine Schüler aber haben diese seine Lehre sehr gemisbraucht, und dadurch verursacht, daß ein liederlich Rindvieh, so sich in allen unreinen Wollüsten herumwelzet, und ein Epicurer, gleich viel bedeutende Worte sind. Diese Verbindlichkeit, so uns die Vernunft lehret, alle wahre Lust

zu suchen, kommt mit dem Gebote der heil. Schrift überein, vermöge dessen wir verbunden sind, uns beständig zu freuen, und keine Kopfhänger zu seyn. Siehe Saraja von der Kunst, stets fröhlich zu seyn.

n. 2. Weil dasjenige, so eine Lust in uns erwekket, angenehm (jucundum) genennt wird, so erhellet, daß wir eben deswegen, weil wir verbunden sind, alle wahre Lust zu suchen, auch die Verbindlichkeit haben, angenehme Dinge zu brauchen, wenn sie nur wirklich solche sind. Aus diesem und dem vorigen num. kann man, mit Hülfe der natürlichen Gottesgelahrheit, unsere gröste Verbindlichkeit zur Religion beweisen. Siehe Baumgartens ethic. philos. §. 15. 16.

II. Zusatz.

Das ruhige Gewißen bestehet in einem Urtheil von unsern guten freien Handlungen (§. 250. Erl.) und gebäret also eine wahre Lust (§. 46.) Folglich sind wir verbunden, ein ruhiges Gewißen zu haben, und dasselbe sorgfältig zu bewahren.

Anmerkung.

n. 1. Die Selbstliebe ist eine Bemühung, sich selbst glükselig zu machen (§. 253.) Die Ausübung dieser Bemühung kommt

entweder mit den natürlichen Gesetzen überein	oder nicht
Die ordentliche Selbstliebe.	Die unordentliche Selbstliebe.

n. 2. Wenn Glafey in seinem Rechte der Vernunft die Selbstliebe als einen Erkenntnisgrund des Naturrechts verwirft, so siehet man leicht ein, daß er, vermöge derer von ihm angeführten Gründe, die unordentliche und blinde Selbstliebe verstehet. Denn die ordentliche Eigenliebe ist uns befohlen, und kann auch als ein tüchtiger Erkenntnisgrund des Naturrechts gebrauchet werden. Siehe Heineccius in seinem N. u. V. R. lib. I. cap. 6. §. 139. ꝛc. Daher hat auch Rechenberg in seinen institut. jurispr. nat. die Eigenliebe zum Grunde des Naturrechts gelegt.

n. 3. Wenn wir die philosophische Moral erläutern wollten, so hätten wir hier ein weites Feld von Betrachtungen, die wir anstellen könnten. Ich will nur etwas bemerken. α) Sollen wir unsere eigene Vollkommenheit und wahre Glükseligkeit ordentlich befördern, so müssen wir eine sehr deutliche Erkenntnis von unsern Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten haben, und also uns selbst genau kennen lernen. Daher ist die bekannte Regel der alten beweislich: Nosce te ipsum. Man findet hiervon in dem 107. Stük des Geselligen S. 89. ꝛc. An. 1749. folgende angenehme Geschich-

ke, die ich meinen Lesern zu Gefallen, hier einrükken will: Zai Ebn Abul, aus dem Stamme Aar in dem glüklichen Arabien, ein Schüler des weisen Mehemet Ebn Rasch, errichtete in einer schönen Gegend eine Schule. Er führete seine Schüler in ein Zimmer, dessen Wände mit polirten stälernen Spiegeln behängt waren. Es durfte nur einer allein in demselben lernen. Er nannte dieses Zimmer das Zimmer der Erkenntnis sein selbst. Der Schüler sahe sich unzählige mal, und er ward gewöhnet, sich als eine Person anzusehen, die vor sich selbst niemals allein war. Jeder Spiegel vervielfältigte seine Geberden, und er sahe eine Stellung 1000 mal. So vielmal ward ihm auch eine ungezogene Miene vorgehalten, und er gerieth dadurch in die Gesellschaft und in den Umgang mit sich selbst. Sohn sagte der weise Abul, diese Schatten werden dich vor den großen Propheten anklagen, wenn du etwas übels thust. Der Schüler ward angewöhnet, sein Bild, und endlich sich selbst, als einen Zeugen seines Verhaltens zu betrachten. Als ihm diese Gedanken eingepräget waren, sagte der Weise ein andermal zu ihm: Sohn, wenn du willst was böses thun, so begehe es, wenn du nicht dabei bist; denn wisse, eine Uebelthat hat Zeugen, wenn sie der weis, der sie begehet. Sie kann nicht verschwiegen bleiben, wenn sie dein Gewissen erfährt. Die Weisheit des Abul erschol durch ganz Arabien, und das tugendhafte Verhalten seiner Schüler machte sie überal beliebt.

Die

Die Tugend nahm überhand, das Grab des großen Propheten ward fleißiger besucht, und eine gesellige Freundschaft breitete sich von da bis Egypten aus. Zu dieser Zeit bestieg ein Kalife den Thron, dessen Name nicht genennet wird. Es war ein guter Herr, und er bekümmerte sich, wie er wohl regieren möchte. Einsmals träumte ihm, es sey Omar oder Ali zu ihm gekommen, und habe ihm gesagt: Beherrscher der Gläubigen, suche den weisen Abul, und folge seinen Lehren. Der Kalife trat diese weite Reise an, und eröfnete dem Abul die Ursache seiner Ankunft. Abul führete ihn in ein ander Zimmer, welches das Zimmer der Regierungskunst hies. Es war abermals voll Spiegel, jeder derselben aber war sehr kunstreich und vielekig geschliffen, und gab die Gestalt 1000 mal zurük. Solcher Spiegel waren 1000. In diesem Zimmer muste der Kalife einmal beten, einmal hinken, und einmal eine unzüchtige Geberde machen. Beherrscher der Gläubigen, sagte Abul, du siehest, daß 1000 mal 1000 Schatten beten, wenn du betest, hinken. wenn du hinkest, und unzüchtig sind, wenn du es bist. Diese Schatten sind deine Unterthanen. Der Kalife begrif den Zwek dieser sinnlichen Lehre, er beschenkte den Weisen, besuchte das Grab des Propheten, und brachte seinen zahlreichen Unterthanen einen Monarchen zurük, dessen tugendhafter Wandel ihnen ein allgemeines Gesez ihres Verhaltens war. Er ließ mit grossen goldenen Buchstaben, über seinen prächtigen Thron

diese Worte setzen: Sey selbst, wie du willst, daß andere seyn sollen, und alle werden gut seyn, wenn du gut bist.„ β) Wenn es heißt, daß wir verbunden sind, uns selbst zu lieben, so gehet diese Verbindlichkeit nicht dahin, daß wir bloß unsern eigenen Nuzen mit Ausschließung des Nutzens anderer Menschen befördern sollen (§. 252.) Folglich müssen wir uns selbst auf die Art lieben, daß wir nicht dabei eigennützig sind. Eine Fertigkeit, eigennüzig zu seyn, heist der sittliche Egoismus (solipsismus moralis.) Folglich müssen wir uns selbst so lieben, daß wir den sittlichen Egoismus dabei vermeiden. Man handelt also gegen d. Wolfianer unbillig, wenn man sie beschuldiget, daß sie einen solchen Erkenntnisgrund des Naturrechts annehmen, der nichts als eigennützige Leute macht.

Ad §. 254.

n. 1. Wir sind verbunden, uns zu bemühen, die natürlichen Gesezе zu beobachten. Beweis:

Wenn wir verbunden sind, uns selbst zu lieben, so folgt, daß wir verbunden sind, uns zu bemühen, die natürlichen Gesetze zu beob. achten.

Nun ist das erste wahr (§. 253.);

Folglich muß auch das lezte wahr seyn.

Die

Die Folge des Obersazes ist offenbar. Denn insofern wir verbunden sind, uns selbst zu lieben, sind wir verbunden, uns zu bemühen, unsere Glükseligkeit zu befördern (§. 253.) Dieses aber kann nicht, ohne eine Bemühung, die natürlichen Geseze zu beobachten, gedacht werden (§. 147.)

n. 2. Wir können diesen Beweis auch kürzer auf folgende Art führen: Wir sind verbunden, eine Bemühung zu haben, uns selbst glükselig zu machen (§. 253.) Folglich sind wir verbunden, uns zu bemühen, die natürlichen Geseze zu beobachten (§. 147.)

Zusaz.

Es ist also klar, daß die Verbindlichkeit die Geseze zu beobachten, und seiner Pflicht gemäß zu leben, aus der Verbindlichkeit, sich selbst zu lieben, entstehet, und also sind wir aus Liebe gegen uns selbst verbunden, honet zu leben (§. 158.) Folglich fließt der Erkenntnisgrund, so der Kaiser Justinianus l. §. 3. de just. & jur. festgesezt, honeste sc. vivamus, aus der Liebe gegen uns selbst.

Anmerkung.

Eben dieser Satz kann auch aus dem §. 186. hergeleitet werden, woselbst der Verfasser beweiset, daß wir durch die Natur selbst verbunden sind, allen Fleiß in Beobachtung der natürlichen Gesetze anzuwenden. Denn hieraus folgt, daß wir allen

Fleiß

Fleiß anwenden müssen, unsrer Verbindlichkeit gemäß, und also honet zu leben (§. 158.)

Ad §. 255.

Wir sind verbunden, unser Wohl und wahre Glükseligkeit auf alle mögliche Art zu befördern (§. 153.) Weil nun dieses nicht ohne Beförderung der Vollkommenheit der Seele, des Körpers und des äussern Zustandes geschehen kann (§ 4. 2c. Vorb. und §. 145-147.) so erhellet, daß wir um unsers eigenen Wohls willen, verbunden sind, unsere Seele, unsern Körper und äussern Zustand vollkommner zu machen (§. 94. Sus.)

Anmerkung.

n. 1. Alle Menschen bringen einen natürlichen Trieb mit auf die Welt, sich selbst glükselig zu machen (§. 26.) Dieser Trieb zur Seligkeit ist eine Liebe, die die Menschen von Natur gegen sich selbst hegen (§. 253.), und weil Gott der Urheber der ganzen Natur, und folglich aller blos natürlichen Triebe ist (§. 67.), so kann man sagen, daß Gott den Herzen aller Menschen eine Selbstliebe eingepflanzet habe.

n. 2. Wenn man das Vorhergehende mit der folgenden Abhandlung vergleichet, so wird man vollkommen einsehen, daß es seine Richtigkeit habe, was einige Lehrer des Naturrechts behaupten, daß nämlich alle natürliche Pflichten eines Menschen aus der ordentlichen Selbstlie-

be, so Gott den Herzen aller Menschen eingepflanzet hat, hergeleitet werden können. In diesem Hauptstükke werden wir die Pflichten eines Menschen gegen seine Seele, seinen Körper und äussern Zustand untersuchen, und aus der vorigen Quelle herleiten. Wir schreiten also erst zu den Pflichten gegen die Seele.

Ad §. 256.

In der Seele entscheiden wir die Erkenntnis- und Begehrungskraft (§. 3.) Die Vollkommenheit der Seele bestehet also in der Vollkommenheit der Erkenntnis- und Begehrungskraft (§. 14 Anm. III.) Wer also seine Seele vollkommner machen soll, der muß die Vollkommenheit sowohl seiner Erkenntniskraft, als auch seiner Begehrungskraft befördern (§. 94.) Wir sind um unsers eigenen Wohls willen, verbunden, unsere Seele vollkommner zu machen (§. 251.) Folglich sind wir auch, um eben dieser Ursache willen, verbunden, sowohl unsere Erkenntnis- als Begehrungskraft vollkommner zu machen. Diejenigen handeln also unverantwortlich, welche die eine Hälfte ihrer Seele, die Erkennntniskraft vollkommner machen, und die andere Hälfte derselben, ihre Begehrungskraft, aus der Acht lassen. Und diejenigen fangen das Werk verkehrt an, welche erst die Begehrungskraft und hernach ihre Erkenntniskraft verbessern wollen.

Ad §. 257.

n. 1. In unserer Erkenntniskraft unterscheiden wir das obere und untere Erkenntnisvermögen (§. 27. 3.) In diesem treffen wir die Sinne (sensum), die Einbildungskraft, das Erdichtungsvermögen, und das Gedächtnis an (§. 3. ꝛc.), und von diesen gehet die Auswikkelung der Seele, vermittelst der Attention und Reflexion (§. 28.) zu der obern Erkenntniskraft fort, welche in dem Verstande, der Vernunft, und der Urtheilungskraft bestehet (§. 29.)

n. 2. Was ich n. 1. vorgetragen habe, sind die eigenen Worte des Verfassers, wobey ich einige Anmerkungen machen muß. α) Es fragt sich, was das heißt: evolutio mentis transit a facultatibus cognoscitivis inferioribus per attentionem & reflexionem ad facultatem cognoscitivam superiorem? Der Verfasser will dadurch so viel sagen: Wenn man seine untere Erkenntniskräfte gebraucht, Empfindungen u. s. w. hervorgebracht hat, mus man auf diese Vorstellungen attendiren, und darüber reflectiren, und alsdenn allgemeine deutliche Vorstellungen hervorbringen, worinn die Ausübung des obern Erkenntnisvermögens bestehet. β) Weil das Gedächtnis in ein sinnliches und vernünftiges eingetheilet wird, und das leztere zu dem obern Erkenntnisvermögen gehöret, so erhellet, daß das Gedächtniß nicht lediglich zu der untern Erkenntniskraft gerechnet werden kann. γ) Die Urtheile sind sowohl ein-

einzelne oder individuelle, als auch allgemeine deutliche. Folglich gehöret die Urtheilungskraft so wohl zu den untern als zu dem obern Erkenntnisvermögen. δ) Ausser den Sinnen, der Einbildungskraft, dem Erdichtungsvermögen, dem sinnlichen Gedächtniße, gehören noch zu der untern Erkenntniskraft der sinnliche Wiz, die sinnliche Scharfsinnigkeit, das sinnliche Vorhersehungsund Vorhermerkungsvermögen, das sinnliche Bezeichnungsvermögen u. s. w. ε) Daß die vernünftige Vorsehung, die vernünftige Scharfsinnigkeit u. s. w. zu der obern Erkenntniskraft gehören, wird man vor sich einsehen können.

n. 3. Hieraus erhellet, was für Vermögen der Seele wir verbessern müssen, insofern wir verbunden sind, unsere Erkenntniskraft vollkommner zu machen. In der Vernunftlehre handelt man von der Verbesserung der obern Erkenntniskräfte, und von der Verbesserung der untern Erkenntniskräfte hat man sehr wenig beigebracht, bis der Prof. **Meier** in Halle uns den 2ten Theil seiner Aesthetic geliefert, worinnen er von der Verbesserung aller untern Erkenntniskräfte ungemein schön und ausführlich handelt.

Ad §. 258.

n. 1. Die Irrthümer bringen eine Unvollkommenheit hervor. Denn wenn man irret, hat man eine falsche Vorstellung anstatt einer wahren. Folglich stellt man sich ein Ding anders vor,

vor, als man sich dasselbe vorstellen wollte. Folglich, wenn man irret, kommt die Vorstellung mit unserer Absicht und Intention nicht überein (§. 13.) Wo eine solche Nichtübereinstimmung vorhanden, da ist eine Unvollkommenheit (§. 13.) Folglich bringt ein jeder Irrthum eine Unvollkommenheit hervor. Dieser Beweis kann auch so geführet werden: Wenn man irret, kommt unsere Erkenntnis nicht mit dem vorgestellten Gegenstande überein, und eben diese Nichtübereinstimmung bringt eine Unvollkommenheit hervor (§. 13.) Man kann auch so schliessen: Die Wahrheit der Erkenntnis ist eine Realität derselben. Folglich ist ihr Gegentheil eine falsche Erkenntnis, ein Mangel einer Realität, und also eine Verneinung. Ein jeder Irrthum ist eine falsche Erkenntnis. Folglich ist ein jeder Irrthum eine Verneinung. Keine Verneinung stimmt mit unsern Realitäten überein. Folglich stimmen die Irrthümer nicht mit den Realitäten, die in uns vorhanden sind, überein, und also bringen sie eine Unvollkommenheit in uns hervor.

n. 2. Wir sind um unseres eigenen Wohls willen verbunden, unsere Erkenntnißkräfte, so sehr als nur möglich ist, vollkommner zu machen (§. 156.) Wenn wir durch unsere Erkenntniskräfte Irrthümer hervorbringen, sind sie unvollkommen; hingegen sind sie vollkommen, wenn wir durch dieselben nicht zu Irrthümern verleitet werden (n. 1.) Folglich sind wir ver-

bunden, alle Irrthümer, so viel als möglich ist, zu vermeiden. Wer einen Fehler vermeiden soll, muß die Quelle stopfen, woraus er entspringet (§. 94.) Die Quelle der Irrthümer ist die verworrene und undeutliche Erkenntniß. Wer also verbunden ist die Irrthümer zu vermeiden, ist zugleich verbunden, die verworrene und undeutliche Erkenntnis wegzuschaffen. Folglich sind wir, um unsers eigenen Wohls willen, verbunden, alle Verworrenheit und Undeutlichkeit in unserer Erkenntnis zu vermeiden.

n. 3. Der Grund des Verfassers, woraus er n. 2. bewiesen, daß wir verbunden sind, alle Verworrenheit und Undeutlichkeit unsrer Erkenntnis zu vermeiden, ist dieser gewesen, weil die verworrene und undeutliche Erkenntnis die Quelle der Irrthümer ist. Folglich hat er n. 2. weiter nichts bewiesen, als daß wir verbunden sind, alle Verworrenheit und Undeutlichkeit der Erkenntnis zu vermeiden, *insofern* sie uns zu Irrthümern verleitet. Weil nun nicht nothwendig, eine jede verworrne und undeutliche Erkenntnis uns in Irrthümer stürzet, sondern auch eine wahre und richtige seyn kann; so erhellet, daß der Verfasser noch nicht bewiesen habe, daß wir schlechterdings verbunden sind, ohne alle Einschränkung alle Verworrenheit und Undeutlichkeit unserer Erkenntnis zu vermeiden.

I. Zusatz.

n. 1. Durch die blosse Sinne und die Einbildungskraft stellt man sich die Gegenstände undeutlich und verworren vor (§. 19.) Die Quelle

le aber der deutlichen Erkenntnis der Dinge ist der Verstand und die Vernunft (§. 29. u. f. w.) Folglich sind wir verbunden, die Gegenstände uns durch den Verstand und die Vernunft vorzustellen.

*. 2. Ich habe n. 1. die Worte des Verfassers vorgetragen, wobey ich einige Erinnerungen machen muß. α) Er behauptet, daß alle unsere Empfindungen und Einbildungen undeutlich und verworren sind, und darinn kommt er mit allen neuern Weltweisen überein. Ich gebe hier zu, daß in allen unsern Empfindungen und Einbildungen viele Verworrenheit und Undeutlichkeit stekt. Man würde aber zu weit gehen, wenn man behauptete, daß gar keine Deutlichkeit in denselben vorhanden wäre. Die Empfindungen und Einbildungen sind einzelne Vorstellungen, die bisweilen in einem ungemein grossen Grade deutlich sind. Wer daran zweifeln wollte, würde der Erfahrung selbst widersprechen. β.) Der Verfasser spricht: Der Verstand und die Vernunft sind die Quellen der deutlichen Erkenntnis. Diesen Satz muß man auch recht verstehen. a) Verstehet man eine deutliche Erkenntnis überhaupt, so sind auch die Sinne und die Einbildungskraft Quellen einer deutlichen Erkenntnis (lit. α.) Folglich muß man, in diesem Falle, nicht den Satz des Verfassers ausschlieſſungsweise verstehen, als wenn der Verstand und die Vernunft allein die Quellen der deutlichen Erkenntnis wären. b) Verstehet man aber in

jenem Satze eine allgemeine deutliche Erkenntnis, so geben wir zu, daß diese blos durch den Verstand und die Vernunft, gewirket werde. γ) Hieraus erhellet, wie der Schlußsatz des Verfassers bestimmt werden muß, wenn in demselben nicht mehr, als in seinen Vordersätzen enthalten seyn soll. Nämlich insofern die Empfindungen und Einbildungen verworrene und undeutliche Vorstellungen sind, und NB. insofern diese Verworrenheit uns zu Irrthümern verleitet, hingegen die Irrthümer, durch den Gebrauch des Verstandes und der Vernunft, vermieden werden, sind wir verbunden, die Gegenstände nicht durch die Sinne und die Einbildungskraft, sondern durch den Verstand und die Vernunft uns vorzustellen.

II. Zusatz.

Weder zu absolut unmöglichen, noch zu physisch und sittlich unmöglichen Dingen ist ein Mensch verbunden (§. 91. und Zus.) Hieraus erhellet, in wie weit der Verfasser die vorige Verbindlichkeiten verstanden haben will. Insofern es uns 1) absolut unmöglich ist, die Verworrenheit unserer Erkenntnis zu vermeiden, und die Gegenstände uns durch den Verstand deutlich vorzustellen, sind wir auch nicht hierzu verbunden. Kein Mensch kann also verbunden seyn, alle mögliche Gegenstände in dem größten Grade der Deutlichkeit sich vorzustellen, und alle Verworrenheit seiner Erkenntnis ohne Ausnahme zu vermeiden, weil dieses dem Wesen eines endlichen Dinges widerspricht. 2) Insofern es uns phy-

physisch unmöglich ist, gewisse Gegenstände, durch den Verstand und die Vernunft, uns deutlich vorzustellen, können wir auch nicht hierzu verbunden seyn. Ist aber einer an dem Mangel seiner Kräfte selbst schuld, und die physische Unmöglichkeit, gewisse Gegenstände sich deutlich vorzustellen, sich auf eine vorhergehende freye Handlungen beziehet, so muß man anders urtheilen. 3) Wenn es uns sittlich unmöglich ist, uns gewisse Gegenstände deutlich vorzustellen, so fällt auch unsere Verbindlichkeit hierzu weg. Wenn es also, um unserer höhern und wichtigern Pflichten willen, nicht angehet, uns gewisse Gegenstände deutlich vorzustellen, so kann uns keiner dazu verbinden. Hieraus erhellet, daß ein Bauer, der, um sein Brod zu erwerben, hinter den Pflug gehen muß, nicht verbunden sey, die Ellipsis, Parabol und Hyperbol, und andere dergleichen Dinge, die zu den abstracten Wissenschaften gehören, sich deutlich vorzustellen, u. s. w.

Anmerkung.

Wenn man dasjenige nachlieset, was Wolf in seinen Gedanken von der Menschen Thun und Laßen, II. Th. I. Hauptst. und der Verfasser in seiner Logik, præcogn. Cap. II. de facultatibus animæ in cognoscendo, ausführet, so siehet man leicht ein, wie man die Erkenntnisvermögen der Seele nach einander vollkommner machen soll. Eine weitere Ausführung dieser Materie gehöret zur philosophischen Moral. Daher wir auch, mit dem Verfasser, unsere Leser dahin verweisen.

Ad §. 259.

n. 1. Es ist uns nicht möglich, von allen Dingen eine deutliche Erkenntnis zu bekommen. Daher müssen wir sehr oft, mit einer deutlichen Erkenntnis derer Dinge zufrieden seyn, die mit dem Endzweke unserer Lebensart und mit unserm Beruf übereinkommen. Hieraus ist klar, daß nicht alle Menschen überhaupt verbunden sind, ihre Erkenntniskraft auf eine gleiche Weise zu verbessern.

n. 2. Dieses ist die Ursache, warum Heineccius in seinen elem. l. N. & G. §. 147. not. die Verbesserung der Erkenntniskraft in eine allgemeine und besondere eintheilet. Die **allgemeine Verbesserung der Erkenntniskraft** (cultura facultatis cognoscitivæ generalis) ist diejenige, zu welcher alle Menschen verbunden sind. Die **besondere Verbesserung der Erkenntniskraft** (cultura facultatis cognoscitivæ specialis) ist diejenige, zu welcher die Menschen, nur in Absicht auf ihren Beruf und Lebensart, verbunden sind.

Wir sind also verbunden, unsere Erkenntniskraft zu verbeßern

entweder als Menschen betrachtet	oder insofern wir uns in diesem und jenem Zustande befinden
cultura fac. cognosc. generalis.	cultura fac. cogn. specialis.

Ad

Ad §. 260.

n. 1. **Alle Menschen, ohne Ausnahme sind verbunden, alle Verworrenheit und Undeutlichkeit in der Erkenntnis des guten und bösen zu vermeiden.** Beweis:

Wenn alle Menschen verbunden sind, sich und ihren Zustand vollkommner zu machen, so folgt, daß sie verbunden sind, das gute und böse deutlich zu erkennen.

Nun ist das erste; Folglich auch das letzte wahr.

Der Untersatz ist aus dem §. 252 klar. Die Folge des Obersatzes wird, durch Anführung des §. 86. und 32. bewiesen. α) In dem §. 86. heißts: daß wir durch das gute und böse, insofern es deutlich vorgestellt worden ist, verbunden werden. β) In dem §. 32. spricht der Verfaßer, daß, wenn man sich einen allgemeinen deutlichen Begriff von den Handlungen macht, man alsdenn ihre gute und böse Folgen deutlich einsiehet. Hieraus ist klar, daß der Verfasser die Folge des Obersatzes auf folgende Art beweiset: Wir sind verbunden, uns und unsern Zustand vollkommner zu machen. Folglich sind wir verbunden, die Handlungen, so uns und unsern Zustand vollkommner und unvollkommner machen, nach Anleitung des §. 32., uns deutlich vorzustellen, und folglich ihre gute und böse Beschaffenheit

deutlich zu erkennen, und alles dieses ist daher erweislich, weil wir durch das gute und böse, insofern es deutlich vorgestellet worden ist, verbunden werden (§. 82.)

Wenn alle Menschen verbunden sind, das gute und böse deutlich zu erkennen, so folgt, daß alle Menschen verbunden sind, alle Verworrenheit und Undeutlichkeit in der Erkenntnis des guten und bösen zu vermeiden.

Nun ist das erste; folglich auch das letzte wahr.

Die Folge des Obersatzes ist daher erweislich, weil die deutliche Erkenntnis der verworrenen entgegengesetzet ist (§. 65. pr. Log.) und die Erhaltung einer deutlichen Erkenntnis ohne Vermeidung der undeutlichen, nicht möglich ist. Siehe §. 94.

n. 2. Hierbey habe ich zweierlei anzumerken: α) Die Folge des Obersatzes im ersten Schluße ist nicht tüchtig bewiesen worden (§. 86. Erl.) β) Die Irrthümer in der Erkenntnis des guten und bösen machen, daß wir das gute als böse, und umgekehrt, ansehen, und also das gute verabscheuen, und das böse, begehren (§. 17.) wodurch wir uns unvollkommner machen. Folglich sind wir hauptsächlich, in Absicht auf die Erkenntniß des guten und bösen, alle Irrthümer zu vermeiden verbunden (§. 143.) Folglich sind wir auch verbunden, alle undeutliche und verworrene Erkenntnis des guten und bösen zu vermeiden, insofern diese eine Quelle der Irrthümer ist (§. 94.

Siehe

Siehe §. 258. Erl. Hieraus erhellet sowohl, wie der Beweis des Verfassers verbessert werden kann, als auch unter welcher Bestimmung der Schlußsatz zugegeben wird.

I. Zusatz.

Alle Menschen sind verbunden, ihre Erkenntnis des guten und bösen vollkommner zu machen. Folglich ist die Verbindlichkeit, seine Erkenntniskraft, in Absicht auf die Erkenntnis des guten und bösen zu verbessern, eine solche, welche alle Menschen angehet. Eine solche Verbesserung der Erkenntniskraft wird die allgemeine genennt (§. 259.) Folglich bestehet die allgemeine Verbesserung der Erkenntniskraft darinn, daß man seine Erkenntnis des guten und bösen so vollkommen macht, als immer möglich ist. Alle Menschen sind nicht verbunden, die Algebra, die Philosophie, die Rechtsgelahrheit u. s. w. zu lernen. Aber dazu ist ein jeder Mensch, um seines eigenen Wohls willen, verbunden, sich eine so wahre, gewisse, lebendige und deutliche Erkenntnis des guten und bösen zu erwerben, als ihm immer möglich ist.

II. Zusatz.

a. 1. Was die besondere Verbesserung der Erkenntniskraft betrift, so muß diese aus den besondern Umständen bestimmt werden, worinn ein Mensch sich befindet (§. 259.) Z. E. Ein gründlicher Gottesgelahrter muß die Logik, Methaphysik, Mathesis, Naturlehre, Histo-

rie,

rie, die ebräische und griechische Sprache, und alle Theile der Gottesgelahrheit gründlich verstehen. Alle diese Wissenschaften und Theile der Gelahrheit zu lernen, ist nicht ein jeder anderer Mensch verbunden, der eine andere Lebensart erwählet hat, und sich in andern Umständen befindet.

n. 2. Es fragt sich, wenn die Pflichten, in Absicht auf die besondere Verbesserung unsrer Erkenntniskraft, in Collision mit einander kommen, wie man alsdenn die Ausnahme anstellen muß? Der Verfasser antwortet, daß dieses aus dem I. Zusatze des §. 9. erhellet, wo es heißt, daß man eine grössere Vollkommenheit einer kleinern vorziehen muß. Wenn also unsere Pflichten, in der vorigen Absicht, in Collision mit einander kommen, so müssen wir diejenige Erkenntnis und Wissenschaft andern vorziehen, welche mit unserm lezten Endzweke und unserm rechtmässigen Beruf am allergenauesten zusammenstimmet (§. 13.) Ein Gottesgelahrter würde sich also sehr versündigen, wenn er auf die Art die Matheſis und Naturlehre studierte, daß er dabey die griechische, ebräische und andere morgenländische Sprachen ganz und gar aus der Acht liese.

I. Anmerkung.

Hier kommt zweierlei vor: α) bemerket der Verfasser, daß der Lehrsatz, so er in dem §. selbst bewiesen, auch aus dem §. 88. 89. hergeleitet werden

den kann, und man braucht nur auf die beiden Beweise Acht zu geben, welche II. cc. vorkommen, um einzusehen, wie der Beweis daraus geführet werden soll. Nur beliebe der Leser auch meine Anmerkungen zu diesen beiden angeführten Absätzen zu lesen. β) Erinnert er, daß man, in Absicht auf die besondere Verbesserung unserer Erkenntniskraft des Kanzlers von Wolf Gedanken von der Menschen Thun und Lassen Cap. 9. §. 18. von dem Gebrauch der Wissenschaften, nachlesen soll.

II. Anmerkung.

Der Verfasser verspricht, die Subordination derer Wissenschaften, welche, in Absicht auf die Philosophie §. 176. pr. Log. erklärt worden, in seinen Vorlesungen aus einander zu setzen, und wofern diese Lehre in das eigentliche Naturrecht einen nähern Einfluß hätte, und nicht zur philosophischen Moral gehörete, so würden wir auch an diesem Orte eben das thun, wozu der Verfasser sich anheischig macht.

Ad §. 261.

n. 1. **Wir sind verbunden, nur das wahre gute zu begehren, und das wahre böse zu verabscheuen.** Denn wir sind verbunden, unsere Begehrungskraft vollkommen zu machen (§. 256.) Unsere Begehrungskraft aber ist alsdenn vollkommen, wenn wir nur das wahre gute begehren, und das wahre böse ververabscheuen (§. 41. 33.) Folglich sind wir

ver-

verbunden, nur das wahre gute zu begehren, und das wahre böse zu verabscheuen.

n. 2. Hieraus, als aus einem neuen Grunde, beweiset der Verfasser, daß wir verbunden sind, alle Verworrenheit und Undeutlichkeit unserer Erkenntnis zu vermeiden. Er schließt so: Wenn wir eine falsche und irrige Erkenntnis des guten und bösen haben, so stellen wir uns das gute als böse vor, und umgekehrt. Folglich begehren wir das böse unter dem Schein des guten, und verabscheuen das gute unter dem Schein des bösen, und also begehren wir unter diesen Umständen nicht das wahre gute, und wir verabscheuen nicht das wahre böse. Nun sind wir aber verbunden, nur das wahre gute zu begehren, und das wahre böse zu verabscheuen. Folglich sind wir auch verbunden, alle falsche und irrige Erkenntnis des guten und bösen zu vermeiden. Der Mangel der deutlichen Erkenntnis kann nicht leicht eine falsche und irrige Erkenntnis des guten und bösen verursachen (§. 258.) Folglich sind wir verbunden, alle Undeutlichkeit unsrer Erkenntnis des guten und bösen sorgfältig zu vermeiden. Und also erhellet, daß wir eben deswegen, weil wir verbunden sind, unsere Begehrungskraft vollkommner zu machen, verbunden sind, alle Undeutlichkeit in der Erkenntnis des guten und bösen zu vermeiden.

Zusatz.

n. 1. Wir sind verbunden, unsere Begehrungskraft vollkommner zu machen (§. 256.). Zu unserer Begehrungskraft gehöret der Wille und Nichtwille (§. 33.). Folglich sind wir auch verbunden, unsern Willen und Nichtwillen vollkommner zu machen. Der Wille und Nichtwille äußern sich nach einer vorläufigen allgemeinen deutlichen Erkenntnis des guten und bösen (§. 33.). Folglich sind wir, wegen der Vollkommenheit des Willens und Nichtwillens, so wir befördern müssen, verbunden, die Undeutlichkeit und Verworrenheit in der Erkenntnis des guten und bösen, zu vermeiden. Und also läst sich der Lehrsatz, so §. 260. 261. vorkommt, auch wie der Verfaßer spricht, aus der Vollkommenheit des Willens und Nichtwillens herleiten.

n. 2. Ich zweifle aber mit Grunde, an der Richtigkeit dieses Beweises des Verfaßers. So viel hat seine Richtigkeit, daß das Wollen und Nichtwollen eine deutliche Erkenntnis des guten und bösen voraussetzt (§. 32. 33.). Ferner gebe ich zu, daß wir in Absicht auf die Ausübung des Willens und Nichtwillens, alle Undeutlichkeit unsrer Erkenntnis, so viel als uns möglich ist, vermeiden müßen, und also sind wir verbunden, alle Undeutlichkeit in unserer Erkenntnis sorgfältig zu vermeiden, so oft, als wir unsern Willen und Nichtwillen ausüben. Sind wir aber auch verbunden,

den Willen beständig auszuüben, so oft wir etwas begehren? Dieses ist eine Sache, so niemand dem Verfaßer ohne Beweis, zugeben wird. Beruft sich der Verfaßer auf seinen §. §. 260. oder 261., so hat er einen Circul in Beweisen begangen. Beruft er sich nicht darauf, so hat er einen Satz ohne Beweis angenommen, den man ihm doch nicht, ohne Beweis, zugibt, und folglich petitionem principii begangen. Der Verfaßer mag sich also hinwenden wo er will, so hat er einen unzulänglichen Beweis von seinem Satze gegeben.

Ad §. 262.

Wir sind verbunden, uns, so viel als möglich ist, durch blosse vernünftige Begierden und Verabscheuungen, zu unsern Handlungen zu bestimmen. Beweis:

Wenn wie uns durch die Erkenntnis des guten oder bösen zum handeln bestimmen, und wir in dieser Erkenntnis alle Undeutlichkeit, so viel als möglich ist, vermeiden müssen, so folgt, daß wir uns, so viel als möglich ist, durch blosse deutliche Vorstellungen des guten oder bösen zum handeln bestimmen müssen.

Nun ist das erste; folglich auch das letzte wahr.

Die Folge des Obersatzes ist offenbar. Der Untersatz fasset zweyerley in sich. α) Wir bestimmen uns

uns beständig zu allen unsern Handlungen, durch die Erkenntnis des guten oder bösen. Dieses hat seine Richtigkeit, wenn von willkührlichen Handlungen die Rede ist, welche auch der Verfaßer hier verstehet (§. 16.). 2) Wir müßen in der Erkenntnis des guten und bösen alle Undeutlichkeit vermeiden. In wie weit dieser Satz von uns zugegeben wird, kann aus dem §. 258. 260. Erl. ersehen werden.

Wenn wir verbunden sind, uns, so viel als möglich ist, durch blosse deutliche Vorstellungen des guten und bösen zum handeln zu bestimmen, so folgt, daß wir uns, so viel als möglich ist, durch blosse vernünftige Begierden und Verabscheuungen zum handeln bestimmen müssen.

Nun ist das erste; Folglich auch das letzte wahr.

Die Wahrheit des Untersatzes hängt von dem vorhergehenden Schluße ab. Die Folge des Obersatzes ist daher erweislich, weil solche Begierden und Verabscheuungen, so aus blossen (allgemeinen) deutlichen Vorstellungen des guten und bösen entstehen, vernünftige Begierden und Verabscheuungen genennt werden (§. 33.).

I. Zusatz.

n 1 Die Gemüthsbewegungen sind keine vernünftige Begierden oder Verabscheuungen, indem sie aus einer verworrenen Erkenntnis des gu-

ten und bösen entstehen (§. 33. 24.). Weil wir also verbunden sind, uns durch bloße vernünftige Begierden und Verabscheuungen, so viel als möglich ist, zu unsern Handlungen zu bestimmen, so erhellet, daß wir auch verbunden sind, die Gemüthsbewegungen, auf alle mögliche Art, zu bezwingen. Folglich darf kein Mensch, durch Affekten, zu einer einigen Handlung sich bestimmen, wenn es in seiner Gewalt stehet, dieses zu vermeiden.

n. 2. Eben diesen Satz beweiset der Verfaßer auf folgende Art:

Wenn wir verbunden sind, die Ruhe des Gemüths, auf alle mögliche Art, zu befördern, so folgt, daß wir auch verbunden sind, alles dasjenige zu vermeiden, was eine Unruhe des Gemüths verursachen kann.

Nun ist das erste; Folglich auch das letzte wahr.

Der Untersatz ist aus dem §. 253. Zus. II. erweislich. Die Folge des Obersatzes ist offenbar (§. 94.).

Wenn wir verbunden sind, alles dasjenige zu vermeiden, was die Unruhe des Gemüths verursachen kann, so folgt, daß wir auch verbunden sind, alle Affekten, so viel als uns möglich ist, zu bezwingen.

Nun

Nun ist das erste; Folglich auch das letzte wahr.

Die Folge des Obersatzes wird daher bewiesen, weil alle Affekten, ohne Ausnahme, nothwendig die Gemüthsruhe stöhren. Es fragt sich aber, woher beweiset der Verfaßer dieses? Was die unangenehme Gemüthsbewegungen betrift, so sind diese ungemein heftige und herrschende sinnliche Verabscheuungen, die aus einer überwiegenden Unlust entstehen. Siehe §. 25. Erl. Folglich können diese nicht anders, als das Gemüth heftig aufrühren, die wahre überwiegende Lust aus der Seele verbannen, und die gröste Unruhe des Gemüths verursachen (§. 253.). Sie sind als rasende und wütende Sturmwinde in der Seele anzusehen, die das wahre Vergnügen und die stille Ruhe der Seele vertreiben. Was aber die angenehme Leidenschaft betrift, so fragt es sich, ob auch diese nothwendig die Gemüthsruhe stöhren? So viel hat seine Richtigkeit, daß der Verfaßer dieses nicht aus dem bloßen angezogenen §. 253. Zus. II. beweisen kann. Denn die angenehme Leidenschaften faßen ein Übergewicht einer sinnlichen Lust in sich (§. 25. Erl.), und ein jeder siehet ein daß diese Lust eine wahre und fortdaurende seyn kann. Folglich kann der Zustand der angenehmen Gemüthsbewegungen ein Zustand einer wahren und fortdaurenden Lust, und folglich ein Zustand der Glückseligkeit seyn, wenn man auf weiter nichts siehet, als was der Verfaßer hier betrachtet.

II. Zusatz.

n. 1. Hier kommt eine nöthige Erinnerung vor. Wenn man ein Gesetz erkläret, so muß man auf den Grund desselben Achtung geben, und so weit, als sich dieser erstrecket, so weit gehet auch das Gesetz (§. 103. Zus.). Folglich muß auch im Erklären des Gesetzes, so der Verfaßer in dem Absatze selbst bewiesen hat, auf dessen Grund Achtung geben, und es nicht weiter ausdehnen, als dieser zuläst. Was ist also der Grund, warum man, so viel als möglich ist, durch blosse vernünftige Begierden und Verabscheuungen, sich zum handeln bestimmen, und die Affekten bezwingen muß? damit man nicht durch die verworrene und undeutliche Erkenntnis, so widrigenfalls statt findet, in Irrthümer fallen soll. Hieraus ist klar, warum man durch vernünftige Begierden und Verabscheuungen sich zum handeln bestimmen, und die Affekten bezwingen muß, und wie weit diese Verbindlichkeit gehet. Der Verfaßer gibt also zu, daß man in zwo Fällen, durch sinnliche Begierden und Verabscheuungen, sich zum handeln bestimmen kann. α) Wenn die vernünftige Begierden und Verabscheuungen sich mit den sinnlichen vereinigen. β) Wenn man vorher aus einer allgemeinen deutlichen Erkenntnis, mit Ueberlegung, sich zu einer Handlung bestimmt hat, und man gewiß weis, was gut und böse sey. Denn in diesen Fällen hat man nicht zu befürchten, daß die sinnlichen Begierden

und Verabscheuungen verursachen sollten, daß man in einem Irrthum fiele, und das gute und böse mit einander verwirrete. Hieraus siehet man ein, a) daß der Verfaßer der Sittenlehre nicht widerspricht, welche uns unter gewissen Umständen, verbinder, die Affekten in uns selbst und andern, rege zu machen und zu vermehren. Nämlich, wenn ein Mensch schon mit Gewisheit einsiehet, was gut und böse sey, seine Erkenntnis aber des guten und bösen viel zu schwach und matt ist, als daß sie seinen Willen gehörig lenken, und kräftige und wirkende Begierden (appetitiones efficaces & efficientes) hervorbringen sollte, alsdann ist man verbunden, die Affekten zu erregen, und so lange zu vermehren, bis man sich völlig entschliest, dasjenige zu thun, was man sich als gut vorstellt, und dasjenige zu unterlassen was man sich als böse vorstellt. Ebenfalls, wenn ein Redner seinen Zuhörern einen deutlichen Begriff von dem guten und bösen beigebracht, und sie von ihren Pflichten und Verbindlichkeiten überführet hat, so ist er hernach verbunden, die Triebfedern des Gemüths zu verstärken, seine Zuhörer in einen Affekt zu setzen, und ein Feuer in ihren Busen zu entzünden, welches so lange brenne, bis sie dasjenige in Ausübung bringen, wozu er sie bewegen will. b) Ferner erhellet aus dem vorhergehenden, unter welchen Umständen man verbunden sey, die Affekten in sich und andern zu vermindern, zu dämpfen und gänzlich zu unterdrücken, und daß diejenige Red-

ner nicht pflichtmässig handeln, welche ihren Text so pathetisch erklären und beweisen, daß die Zuhörer, unter der Erklärung und Führung des Beweises, in die heftigste Affekte und Verwirrung, und ausser dem Stand der Reflexion gesetzt werden.

n. 2. Wenn der Verfaßer beweiset, daß wir die Affekte bezwingen sollen, insofern sie uns ausser Stand der Ueberlegung setzen, und in Irrthümer stürzen können, so verstehet er die Affekte im strengsten Verstande. Man muß also nicht dasjenige, was der Verfaßer bewiesen hat, auf alles das anwenden, was andere Affekten nennen. Man nennet z. E. die Liebe, Freude, Hoffnung u. s. w. Gemüthsbewegungen, welches doch nicht überhaupt gesagt werden kann. Siehe §. 24. 25.

Ad §. 263.

n 1. Wenn unsere Seele vollkommen ist, so wollen wir nichts, als unsere wahre Vollkommenheit (§. 41.), und folglich begehren wir zugleich die Vollkommenheit unsers Körpers. Nun sind wir aber aufs höchste verbunden, unsere Seele vollkommner zu machen (§. 255. 256.). Folglich haben wir auch die stärkste Verbindlichkeit auf uns, die Vollkommenheit unsers Körpers zu befördern. Dieser Lehrsatz kann auch unmittelbar aus dem §. 255. hergeleitet werden.

n. 2.

n 2 Die Vollkommenheit unsers Körpers ist

entweder eine angebohrne	oder eine erworbene
Die Gesundheit (sanitas corporis)	Die Geschicklichkeit des Körpers (habilitas corporis)

Hierbey müßen wir einige Anmerkungen machen. 1) Die erste gehet auf die Gesundheit. α) Man kann nicht sagen, daß eine jede Vollkommenheit des Körpers, so wir mit auf die Welt bringen, die Gesundheit sey. Das Leben ist auch eine Vollkommenheit des Körpers, so wir mit auf die Welt bringen. Ein jeder Naturlehrer aber weis, daß die Gesundheit und das Leben eines Menschen von einander unterschieden sind. β) Einige Menschen werden krank gebohren. Folglich kann man nicht sagen, daß die Gesundheit überhaupt eine angebohrne Vollkommenheit des Körpers sey, indem sie öfters erst durch Arzneymittel hergestellet werden muß. Hieraus ist klar, daß die Erklärung des Verfaßers, von der Gesundheit, sowohl zu weit als zu enge sey. Wollte der Verfaßer einwenden, daß er keine vollkommne logische Erklärung, sondern nur einen Begriff oder eine Beschreibung von der Gesundheit hat geben wollen, so dienet zur Antwort, daß sein Begriff doch so beschaffen seyn muß, daß er der Gesundheit überhaupt zukommt, welches nicht von dem Begriff des Verfaßers gesagt werden kann. 2) Weil einige Gesundheit, keine angebohrne, sondern eine erworbene Vollkommenheit

des Körpers ist β), so erhellet daß die Erklärung des Verfassers von der Geschicklichkeit des Körpers zu weit sey. 3) Wir müssen also die Gesundheit und die Geschicklichkeit des Körpers anders, als der Verfasser, erklären. 1) Die Gesundheit des Körpers ist diejenige Vollkommenheit desselben, vermöge welcher die mechanische, pyrobolische und hydraulische Bewegungen in demselben zu seiner Erhaltung zusammenstimmen, oder der Körper ist gesund, wenn seine Structur und die proportionirliche Vermischung des Feuers und des Flüßigen in demselben zusammenstimmen. Siehe §. 14. Sch. 11. 2) Die Geschicklichkeit des Körpers (habilitas corporis ist diejenige Vollkommenheit des Körpers, welche, ohne besondere Leibesübungen und die Kunst, nicht erhalten werden kann.

Ad §. 264.

Wir sind verbunden, unsern Körper vollkommner zu machen (§. 263.) Weil nun keine Vollkommenheit desselben, als eines animalischen Körpers erhalten werden kann, wenn er nicht beym Leben bleibt, so erhellet, daß wir alle Mühe anwenden müssen, unsern Körper beym Leben zu erhalten. Folglich sind wir, um unsers eigenen Wohls willen, verbunden, dahin zu sehen, daß wir nicht unser Leben einbüssen.

Zusatz.

n. 1. Wenn das Leben verlohren gehet, so fällt alle Vollkommenheit unsers gegenwärtigen Körpers über den Haufen (§. 264.) Folglich kann unserm animalischen Körper keine größere Unvollkommenheit, als der Tod, zugefüget werden.

n. 2. Hieraus, aus dem §. 93. Zus. II., schließt der Verfasser, daß kein Fall erdacht werden kann, worinn der Selbstmord, um einer Collision willen, erlaubt wäre. Er muß also so schliessen:

Wenn der Tod das größte Uebel des menschlichen Körpers ist, und der Selbstmord am gewissesten den Tod verursachet, so folgt, daß es in keiner Collision erlaubt werden kann, sich selbst ums Leben zu bringen.

Nun ist das erste; also auch das letzte wahr.

Die Folge des Obersatzes wird daher bewiesen, weil wir in einer jeden Collision verbunden sind, ein kleineres Uebel einem größern vorzuziehen. Um nun desto besser einzusehen, in wie weit der Selbstmord unerlaubt sey, wollen wir folgende Fälle setzen:

Der Selbstmord wird betrachtet

entweder in Collision mit einem elenden Zustande. Dieser drohet

oder ausser aller Collision.

In diesem Falle ist er offenbar unerlaubt.

entw. den Tod, Dieser ist

oder nicht.

Hier kommt der Selbstmord in Collision mit einem kleinern Uebel (§. 264). Folglich ist er unerlaubt.

entweder gewis

oder ungewis.

Wenn dieser mit dem Selbstmorde verglichen wird, so ist er

Hier kommt der Selbstmord, als ein gewisses Uebel, in Collision mit einem ungewissen Uebel, folglich mit einem kleinern Uebel, und ist also unerlaubt.

entw. an der Grausamkeit dem Selbstmorde gleich,

oder ungleich. Also

Hier kommen zwo dem Scheine nach gleiche Uebel mit einander in Collision. Weil aber der Selbstmord ein gewisers Uebel ist, so ist er auch in diesem Falle unerlaubt.

entw. grausamer, als der durch den Selbstmord hervorzubringende Tod.

Wäre dieser grausamere Tod eben so gewis, als der sich durch den Selbstmord zuzuziehende Tod, so wäre kein Zweifel vorhanden daß der Selbstmord in dieser Collision erlaubt seyn würde.

oder nicht so grausam.

Hier kommt der Selbstmord mit einem kleinern Uebel in Collision, und ist also unerlaubt.

Aus allen diesem siehet man α) ein, daß der Selbstmord, ausser den Fall der Collision, gänz-

gänzlich unerlaubt sey. β) Wenn gleich der Selbstmord mit einem elenden Zustande in Collision kommt, so ist man doch nicht befugt, sich selbst ums Leben zu bringen, so lange es einem Menschen möglich ist, sein Leben zu erhalten. Diejenige Menschen handeln also unverantwortlich, und der Menschheit uneingedenk, welche aus Verdruß, über den Verlust eines zeitlichen Gutes, oder, um ihrer schlechten und armseligen Umstände ein Ende zu machen, Hand an sich selbst legen, und sich selbst das Leben nehmen, daß sie sich selbst nicht gegeben haben. γ) Gesetzt, daß wir, wenn wir uns nicht selbst das Leben nehmen, vorhersehen, daß es uns von einen andern, grausamer und unrechtmäßiger Weise, genommen wird; deßwegen sind wir noch nicht so gleich befugt, uns selbst zu ermorden. So lange wir Hoffnung haben, aus der Gefahr zu kommen, und noch Wahrscheinlichkeit vorhanden ist, daß wir der wütenden Gewalt unserer Feinde entlaufen, oder ihn auch besänftigen können, so würden wir ein gewisseres, und also ein größeres Uebel einem kleinern vorziehen, wenn wir uns selbst ums Leben brächten. δ) Der einige Fall, welcher uns hier Bedenken machen kann, ist dieser: Ein Mensch siehet mit überaus grosser Wahrscheinlichkeit, und einer moralischen Gewißheit ein, daß, wenn er in die Hände seiner barbarischen Feinde fallen sollte, es ihm erbärmlich gehen würde, und daß er nichts, als die größten Martern von der Welt, und den grausamsten Tod zu erwarten hat.

hat. Es fragt sich, ob es nicht in diesem Falle erlaubt sey, sich selbst ums Leben zu bringen. Ich setze 1) voraus, daß es unter diesen Umständen einen Menschen möglich sey, das Licht seines gefährlichen Lebens, ohne grosse Martern, auszublasen. 2) Daß ihm eine ungemein große Lebensgefahr bevorstehe, und daß er einen Tod zu erwarten habe, der viel grausamer ist, als der Tod, den er sich selbst zuziehen würde. 3) Daß er diesen zu befürchtenden Tod, nicht als eine Strafe seiner Sünden, ausstehen muß, und 4) daß er gar keine Auswege siehet, wie er diesem grausamen Tode entgehen kann, und auch nicht mit vernünftigen Grunde eine Errettung, natürlicher Weise, sich hoffen läßt, sondern daß der ihm bevorstehende Tod nach einer überaus großen Wahrscheinlichkeit und moralischen Gewisheit, unvermeidlich sey. Unter diesen Umständen scheinet der Selbstmord ein kleineres Uebel, und der zu befürchtende grausame Tod ein größeres Uebel, zu seyn. Weil nun, wenn ein kleineres Uebel mit einem größern in Collision kommt, jenes diesem vorgezogen werden muß (§. 93. Zus. II.) so scheinet es auch, als wenn der Selbstmord unter diesen Umständen, erlaubt wäre.

n. 3. Es läst sich hiewieder verschiedenes einwenden. 1) Der zu befürchtende grausame Tod ist doch nicht so ein gewisses Uebel, als der durch den Selbstmord sich zuzuziehende Tod.

„ Ich will dieses zugeben, und wenn man

nur

nur beweisen könnte, daß der bevorstehende grausame Tod eben so gewis, als der durch den Selbstmord sich zuzuziehende Tod wäre, so bliebe kein Zweifel mehr übrig, daß jener ein größeres, und dieser ein kleineres Uebel seyn würde, und daß man folglich, vermöge des Naturrechts, selbst unter diesen Umständen verbunden wäre, sich selbst ums Leben zu bringen. Allein, es fragt sich, wenn zwo Uibel mit einander in Collision kommen, deren das erste, an sich betrachtet, tausendmal größer, als das andere ist, wenn wir gleich dieses mit einer etwas größern Gewisheit, als jenes einsehen, ob wir denn nicht dem ohngeachtet verbunden sind, dieses jenem vorzuziehen, so lange wir nur jenes, mit einer überaus großen Wahrscheinlichkeit und sittlichen Gewißheit erkennen? Es scheinet nach dem Naturrechte, daß dieses erlaubt wäre, zumal da wir nach einer moralischen Gewißheit zu handeln verbunden sind, und nicht brauchen zu warten, bis wir eine apodiktische Gewisheit bekommen, wo dieses Zaudern Leib und Leben kosten kann. 2) Man spricht: wenn die Natur selbst den Selbstmord verabscheuet, so folgt, daß er eine unerlaubte Handlung sey. Das erste ist wahr, also auch das letzte.

Was den Untersatz betrifft, so ist sein Verstand dieser. Ein jeder Mensch empfindet einen natürlichen Trieb, sein Leben zu erhalten, und hat insofern eine natürliche Verabscheuung (fugam naturalem) gegen den Selbstmord.

mord. Dieses geben wir zu. Allein, die Folge des Obersatzes muß allgemein bewiesen werden. Wenn der Selbstmord in Collision kommt mit einem noch grausamern Tode, so verabscheuet die Natur sowohl jenes als dieses Ubel. Aber jenes, als ein kleineres Uibel verabscheuet sie nicht so sehr, als dieses, so ein größeres Ubel ist. Es scheinet also, als wenn die Natur selbst, unter diesen Umständen uns anreizet, das Licht unsers Lebens sanfte auszublasen, um einen noch größern Uibel zu entgehen. 3) Man wendet ein, daß durch den Selbstmord eine gewisse Reihe der Auswikkelungen in der Seele unterbrochen wird. Ich antworte: Ja. Nicht allein in dem Körper, sondern auch in der Seele werden merkliche Veränderungen durch den Selbstmord hervorgebracht, und es ist auch kein Zweifel, daß nicht verschiedene Auswikkelungen dadurch in der Seele verhindert werden. Hieraus folgt, daß ein Mensch, ausser dem Fall der Collision, so ich gesetzt habe, überaus sündigen würde, wenn er sich selbst ums Leben brächte. Gesetzt aber, daß der Selbstmord mit einen grausamern unvermeidlichen Tode in Collision kommt. Bringt der Mensch sich nun nicht selbst ums Leben, so wird er doch gewiß von einen andern umgebracht werden. Nun wird, sowohl in dem ersten als in dem andern Falle, die Reihe der Auswikkelungen in der Seele unterbrochen. Also kann daraus, daß eine gewisse Reihe der Auswikkelungen durch den Selbstmord unterbrochen

wird,

wird, nicht allgemein bewiesen werden, daß er auch in einem jedem Falle der Collision unerlaubt sey. 4) Man spricht: Einer der Hand an sich selbst legt, kann keinen triftigen Grund (rationem stringentem) des Selbstmordes anführen. Dieses gebe ich zu, wo er sich nicht auf den Fall der Collision beruft, den ich eben bestimmt habe. Denn dieser Grund scheinet ungemein wichtig und erheblich zu seyn. 5) Ein Mensch, heißts ferner, der sich selbst umbringt, führet sich wie ein rasender Mensch auf, und legt durch diese Handlung nichts als Proben der Verzweiflung und Kleinmüthigkeit an den Tag. Wenn man den von mir bestimmten Fall der größten Collision ausnimmt, so gebe ich dieses zu. Setzet man aber den vorigen Fall, so ist hier keine lasterhafte Kleinmüthigkeit oder Verzweifelung, sondern vielmehr eine heroische Handlung anzutreffen, wozu uns das Naturrecht zu verbinden scheinet (§. 93. Zus. II.). 6) Man schliesset auch so, Gott hat uns das Leben gegeben, nicht, um dasselbe uns nach Gefallen zu nehmen, sondern um es zu erhalten. Wir würden also Gott, als den Eigenthumsherrn unsers Lebens, beleidigen, wenn wir uns selbst dasselbe nähmen. „ Alles dieses gebe ich zu, wenn einer sich selbst wider den Willen Gottes das Leben nehmen würde. Gesetzt aber, daß einer, in dem von mir bestimmten Falle der Collision, nach den natürlichen Gesezen verbunden wäre sich selbst das Leben zu nehmen, so wäre er nach den göttlichen Ge-

setzen dazu verbunden (§. 133.), und insofern handelte er den göttlichen Willen gemäs (§. 133. Zus. III. 7) Ferner wird eingewendet: Ein Mensch, der sich selbst ums Leben bringt ist ein Menschenmörder. Was für ein Greul? Man verstehet hier ohne Zweifel, durch einen Menschenmörder (homicidam) einen, der einen Menschen unrechtmäßiger weise ums Leben bringt, und denn wird, durch eine petitionem principii vorausgesetzt, daß der Selbstmord in allen Fällen unerlaubt wäre, welches nicht scheinet ausgemacht zu seyn (n. 2.). Wenn man durch homicidam einen jeden verstünde, der einen Menschen ums Leben bringt, so gebe ich zu, daß einer, der, in dem n. 2. bestimmten Falle, sich selbst umbringt, ein Menschenmörder (homicida) genennt werden kann, aber denn müste man auch einen jeden Scharfrichter einen Mörder nennen, welches dem Redegebrauch zuwider seyn würde. 8) Einer der sich selbst ums Leben bringt, erhält doch nicht die Absicht, derentwegen er Hand an sich selbst geleget hat. „ Dieses geben wir von dem unrechtmässigen Selbstmorde zu, so einer ausser den Fall der grösten Collision begehet, kann aber nicht von dem Falle gesagt werden, so wir n. 2. bestimmet haben, indem ein Mensch hier der wütenden Gewalt seiner Feinde entrissen wird, welches seine Absicht war (n. 2.). Siehe des Prof. Müllers I. N. & G. P. II. C. II. Sect. III. p. 602 - 604. philos. pract. universf. Dieses sind meine Gedanken von dem

Selbst-

Selbstmorde, nach dem Naturrechte die ich gerne dem Urtheile scharfsinniger Lehrer des Naturrechts unterwerfe, und man würde mir Unrecht thun, wenn man aus meinen Sätzen folgern wollte, das ich denen nichtswürdigen Menschen das Wort redete, welche aus Ungeduld, Kleinmüthigkeit oder andern dergleichen sündlichen Absichten, sich selbst auf eine grobe und subtile Art ums Leben bringen.

I. Anmerkung.

n. 1. Weil wir verbunden sind, unser Leben, so lange als immer möglich ist, zu erhalten, so erhellet die Wahrheit des Satzes des Thomasius Quidquid facimus, ad vitam diuturnam dirigamus. Wir halten aber diesen Satz nicht mit dem Thomasius, vor den ersten Erkenntnisgrund des ganzen Naturrechts. Siehe §. 144. Erl.

n. 2. Es ist übrigens bekannt, daß Thomasius die Autochirie, unter gewissen Umständen, vertheidiget habe, und man kann von allen seinen Zweifeln nicht sagen, daß sie unerheblich wären. Siehe seine institut. jurispr. div. lib. II. cap. 1. §. 74.

II. Anmerkung.

Hier trägt der Verfaßer verschiedene Fragen vor, deren Beantwortung aus dem vorhergehenden

geschehen kann. 1) Die erste Frage ist diese: ob man sagen kann, daß der Selbstmord, um seine Keuschheit zu erhalten erlaubt wäre? Ich antworte: Nein. Der Verlust der Keuschheit, so mit dem Selbstmorde in Collision kommt, ist nicht ein größeres Uebel, als der Tod selbst. Folglich darf eine Frauensperson nicht, um ihre Keuschheit zu erhalten, sich selbst umbringen. In dieser Absicht verdienet die keusche **Lukretia** das Lob nicht, was man ihr beilegt, weil sie sich selbst ums Leben gebracht hat, um ihre Keuschheit zu retten. Ob aber ein Frauenzimmer nicht befugt sey, einen Menschen, der es mit Gewalt nach seinen Willen brauchen will, zu tödten, ist eine andere Frage, die wir allerdings unten bejahen werden. 2.) Ist der Selbstmord, so man blos, um den Ruhm einer eiteln Tapferkeit und Standhaftigkeit zu erhalten begehet, wohl erlaubt? Keineswegs. Wenn der Selbstmord aus eiteln oder sündlichen Absichten geschieht, und nicht in dem Falle der äussersten Collision begangen wird, so ist er beständig unerlaubt (n. 1. 2.). Hieraus, spricht der Verfasser, kann man den Tod des **Cato** beurtheilen. Siehe *Esprit* de la fausseté des vertus humaines 3.) Ist ein Mensch verbunden, auf Befehl der Obrigkeit, die Todesstrafe an sich selbst zu vollziehen? Hierüber wird sehr gestritten. Wenn man aber eine schärfere Todesstrafe mit Grunde zu befürchten hat, wofern man nicht dem Befehle der Obrigkeit gehorsamet, so halte ich davor, daß man allerdings dazu verbunden sey. (§. 93. Zus. II.)

Ad §. 265.

Wir sind verbunden die Gesundheit unsers Körpers zu erhalten. Denn wir sind deswegen verbunden, das Leben unsers Körpers zu erhalten, damit wir ihn so vollkommen machen können, als nur immer möglich ist (§. 264.). Weil nun die Gesundheit zu der Vollkommenheit des Körpers gehöret, (§. 263.) so erhellet, daß wir verbunden sind, unsere Gesundheit zu erhalten. Siehe §. 103. Zus.

I. Zusatz.

n. 1. Die Gesundheit unsers Körpers besteht in der Zusammenstimmung seiner Struktur und proportionirlichen Vermischung des Feuers und Flüßigen (§. 263.). Folglich sind wir verbunden, die Struktur unsers Körpers und seiner Theile sowohl, als auch eine gehörige Proportion in der Vermischung zu erhalten.

n. 2. Der Anfang dieses Zusatzes bey dem Verfasser kann aus §. 263: Erläut. beurtheilet werden.

II. Zusatz.

Hieraus können sehr viele Folgerungen gezogen werden. Der Verfasser aber führet nur einige an, die zu seinem Endzwecke nöthig sind.

I. Weil wir verbunden sind, die Struktur unsers Körpers auf die Art zu erhalten, daß seine mechanische Bewegungen, so von der Struktur abhängen, ordentlich von statten gehen können, (§. 14. Sch. II.) so erhellet, daß wir verbunden sind, alles zu vermeiden, was die mechanische Bewegung in unserm Körper verhindert (§. 94.) Folglich müssen wir alles Verstümmeln der Gliedmassen unsers Körpers so der mechanischen Bewegung schädlich ist, sorgfältig vermeiden.

Anmerkung.

n. 1. Es fragt sich, ob man verbunden sey, die Gliedmassen seines Körpers, auf Befehl des Richters, zu verstümmeln? Der Verfasser verspricht, unten hiervon zu handeln. Vorläufig kann man so viel bemerkrn, daß man, meiner Einsicht nach, allerdings dazu verbunden sey, wenn man eine schärfere Strafe befürchten muß, wofern man es nicht thut (§. 93. Zus. II.). Z. E. Einem sollen 3 Finger abgehauen werden, und wenn er es selbst verrichtet, kommt er mit dieser Strafe weg. Wofern er es aber nicht selbst verrichten will, so soll ihm die ganze Hand abgehauen, oder die vorige Strafe auf eine andere Art sehr geschärft werden. Unter diesen Umständen ist er allerdings verbunden, die gerichtliche Strafe an sich selbst zu vollziehen. Bei denen barbarischen Völkern hat man hiervon in der Historie Beispiele genug, und Tacitus in seinen

nen annalibus versichert, daß unter dem Kaiser Tiberius dieser Gebrauch gewesen, und pretium festinationis genennt worden. Nämlich, es war bisweilen Mode, wenn einer ein tödtlich Verbrechen begangen hatte, einen Hauptmann (centurionem tribunum) auszusenden, der denen Verbrechern ihr Todesurtheil verkündigte. Vollzogen sie dieses an sich selbst, so blieb das Testament, was sie gemacht hatten, rechtskräftig, sie wurden ordentlich begraben, u. s. w. Wollten sie aber nicht daran, so hatten sie nichts, als Gefängnis, Scharfrichter, und einen schimpflichen Tod zu erwarten. Siehe **Varen.** descript. Japon. und Happel Relat. Cur. T. I. p. 146. Es giebt viele Lehrer des Naturrechts, welche dieses für unrechtmässig halten, wohin sonderlich die römischkatholische Sittenlehrer gehören. Z. E. **Covarruvias** de matrim. P. II. C. VI. §. 8. **Alphonsus de Castro** L. II. de lege pœnali c. 8. & 9. **Leßius** de J. & J. L. I. c. IX. d. 6. **Azorii** Instit. moral. P. I. L. V. c. 8 **Cordubensis** in seinen quæstion. L. I. qu. 26. **Ludov. Lopez.** Part. I. instruct. conscient. c. 65. **Sotus** L. 5. de justit. qu. 6. art. 4. contr. 4. **Franciscus Amicus** in curs. theol. Tom. V. disp. V. de lege humana, Sect II. **Petr. Navar.** L. II. de restitut. c. III. n. 81. **Cajet.** 2. 2. quæst. 69. art. 4. dub. 7. und andere mehr. Ihre Gründe aber, die sie vor ihre Meinung anführen, lassen sich schon beantworten. Ich will

will nur die Gründe einiger dieser Sittenlehrer berühren. Z. E. Der erste Covarruvias spricht l. c. Wenn ein Mensch die gerichtliche Strafe an sich selbst vollziehet, so ist er zugleich die handelnde und leidende Person, der schuldige und der Richter und Rächer, welches ungereimt ist. Allein 1). ist nichts ungereimtes, daß ein Mensch sowohl eine handelnde als leidende Person ist. Covarr. will sagen, daß es ungereimt sey, daß einer selbst die Strafe an sich vollziehet, indem er erst, insofern er sich die Strafe zufüget, handelt, und hernach, insofern er diese Strafe ausstehet, leidet. Allein, wenn man einsiehet, daß hier in einer verschiedenen Absicht etwas bejahet und verneinet wird, so erkennet man leichtlich, daß kein wahrer Widerspruch, und also nichts ungereimtes vorhanden sey. 2) Insofern der Schuldige, auf Befehl des Richters, die verdiente Strafe an sich vollstreckt, die ihm der Richter zuerkannt hat, so ist er nicht als der Schuldige, und der Richter und Rächer zugleich anzusehen. Uibrigens ist das Ding eben nicht so widersprechend und ungereimt, daß der Schuldige zugleich sein eigener Richter sey. (§. 250.) Lessius meinet, daß es nicht angienge daß ein Mensch seine Gliedmassen, auf Befehl der Obrigkeit verstümmelte, weil die Natur selbst verabscheuet, Hand an sich selbst zu legen. Allein 1) verabscheuet die Natur eine schärfere Strafe noch stärker. Weil man nun verbunden ist, dasjenige in einer Collisi-

on zu thun, was die Natur am wenigsten verabscheuet (§. 93. Zus. II.), so erhellet, daß man nicht vor die Stimme der Natur seine Ohren stopft, wenn man auf Befehl der Obrigkeit seine Gliedmassen verstümmelt. 2) Wenn man so, wie Lessius, schliessen wollte, so müste man behaupten, daß es auch unerlaubt wäre, sich einen Arm abzuschneiden, um sein Leben zu erhalten, welches man doch nicht behaupten darf, wie wir bald beweisen werden. Alphonsus Castrensis hält davor, daß man nicht darf sich ein Gliedmaß abschneiden, weil man nicht ein Herr seines Körpers und dessen Gliedmassen ist. „ Insofern man aber 1) solches in einem Falle thut, in welchem das Naturrecht uns dazu verbindet (§. 93. Zus. II.), so handelt man den göttlichen Willen gemäs, und Gott ist der Eigenthumsherr unsers Körpers und seiner Gliedmassen. Es folgt also nicht, daß wir, insofern wir uns um ein Gliedmas unsers Körpers, in dem bestimmten Falle, bringen, dieses vermöge unsers eigenthümlichen Rechts auf unsern Körper thun sollten. Denn wir thun es vielmehr, vermöge des eigenthümlichen Rechts, so Gott, in Absicht auf uns, hat. Siehe Wilhelm Grotius de princ. I. N. c. 7. p. 105. 2) Sollte ein jeder, der einem Menschen gewisse Gliedmassen abzuschneiden befugt wäre, ein Eigenthumsherr der Gliedmassen seyn, so müßte man dieses von einem Wundarzte und Scharfrichter auch behaupten können. Azorius dringet haupt-

sächlich darauf, daß diese Strafe grausam und unmenschlich sey. Hierauf dienet zur Antwort: 1) Wenn die Verbrechen zunehmen, müssen auch die Strafen geschärfet werden. 2) Das Wort unmenschlich, ist gar zweydeutig. α) Verstehet man dadurch etwas, so alle menschliche Kräfte übersteigt, so läugnen wir, daß diese Strafe unmenschlich sey, indem man viele Beispiele in der Historie von solchen Menschen hat, die diese Strafe an sich selbst vollzogen haben. β) Will man hierdurch sagen, daß diese Strafe der menschlichen Natur widerspräche, oder unrechtmässig sey, so begehet man eine petitionem principii. γ) Will man dadurch behaupten, daß es eine Strafe sey, welche unter gesitteten Völkern ungewöhnlich ist, so gebe ich dieses zu, und halte auch davor, daß man, der menschlichen Schwachheit eingedenk, diese Art der Strafe nicht leicht einführen soll.

n: 2. Wir sind verbunden, heists, das Verstümmeln unserer Gliedmaßen zu vermeiden, damit wir das Leben unsers Körpers erhalten können. Hieraus erhellet, wie die Ausnahme angestellet werden soll, wenn das Leben unsers Körpers mit dem Verstümmeln der Gliedmaßen in Collision kommt. Nämlich, wir sind in diesem Falle verbunden, diejenigen Gliedmaßen abnehmen zu lassen, die mit dem Leben des Körpers nicht zugleich erhalten werden können. „ Hierbey habe ich etwas zu erinnern: α) Der Verfaßer setzet in diesem

Be-

Beweise voraus, daß die Vollkommenheit des Lebens grösser, als die Vollkommenheit der einzelnen Gliedmaßen sey. Und darinn hat er vollkommen recht (§. 264.). Allein bey dem Beweise, den er hier führet, will ich eine Anmerkung machen. Er schliest so:

Wenn wir verbunden sind, gesunde Gliedmaßen zu erhalten, um unser Leben zu erhalten, so folgt, daß das Leben des Körpers eine grössere Vollkommenheit sey, als die Vollkommenheit der einzelnen Gliedmaßen.

Nun ist das erste wahr; also auch das letzte.

Die Folge des Obersatzes hat ihre Richtigkeit. Siehe Baumgartens Metaph. §. Was aber den Untersatz betrift, so scheinet dieser nicht bestimmt genug zu seyn. Denn wir sind nicht blos deswegen verbunden, das Leben und die Vollkommenheit der einzelnen Gliedmassen zu erhalten um unser Leben zu erhalten. Ja, gewisse Gliedmassen können verstümmelt werden, ohne daß ein Mensch dabey sein Leben einbüsset. Es fragt sich also, warum darf der Mensch diese Gliedmassen nicht verstümmeln? Kann ich nun antworten, damit er sein Leben erhalte, und nicht sterbe? Nein er darf vielmehr diese Gliedmasse nicht verstümmeln, damit sie, ihren wesentlichen Absichten gemäs, zu denen Verrichtungen gebraucht werden können, zu denen sie

bestimmt sind. Man kann also nicht, mit dem Verfaßer, ganz allgemein behaupten, daß man verbunden sey, das Verstümmeln der Gliedmassen zu vermeiden, und nicht zu sterben. β) Der Verfaßer spricht: Wenn das Leben des Körpers und das Verstümmeln der Gliedmaßen mit einander in Collision kommen u. s. w. Dieser Ausdruk ist nicht accurat. Das Leben des Körpers kann mit der Erhaltung der Gliedmaßen, und der Tod des Körpers mit dem Verstümmeln der Gliedmassen in Collision kommen. Das Leben des Körpers aber kommt niemals mit dem Verstümmeln der Gliedmassen in Collision (§. 92.). γ) Ubrigens hat der Satz seine vollkommne Richtigkeit, daß wenn das Leben des Menschen mit der Erhaltung der Gliedmassen in Collision kommt, jenes ein grösseres, und diese ein kleineres Gut sey (§. 264.). Folglich ist der Verlust des Lebens des Menschen ein grösseres, der Verlust aber einzelner Gliedmassen ein kleineres Ubel (§. 15), und also muß dieses jenem vorgezogen werden (§. 93. Zus. II.). Wenn also der kalte Brand in einem Arm kommt, und der Mensch muß sterben, wo er ihn nicht abnehmen läst, so ist er allerdings verbunden, sich den Arm abnehmen zu lassen. Wenn gleich diese Wahrheit so offenbar ist, nichts desto weniger gibts Gelehrte, die daran zweifeln und sie leugnen. Sotus, Petr. von Arrag, Francisc. Amicus, Gregor. von Valencia u. s. w. halten zwar davor, daß

es

es erlaubt sey, daß ein Mensch sich ein Gliedmaß abnehmen läst, aber behaupten dabey, daß er dazu gar nicht verbunden sey, indem wie sie sagen, das Geboth von der Erhaltung des Lebens keinen Menschen, unter einer so beschwerlichen und schmerzhaften Bedingung, verbinden kann. Leon Leßius spricht l. c., daß ein Mensch in seinem Gewissen, zur Verstümmelung seines Körpers, verbunden sey, wenn die Aerzte es für nothwendig halten, und nicht gar zu grosse Schmerzen damit verknüpft sind. Wofern aber ausnehmend grosse Schmerzen mit der Verstümmelung verknüpft wären, so hält er nicht davor, daß man dazu verbunden sey, und billiget den Ausspruch des Marius, welcher wie ihm das Bein eröffnet wurde, sagte: Non est tanto dolore digna salus. Allein wenn gleich das Verstümmeln mit noch so grossen Schmerzen verknüpft wäre, so ist man nichts desto weniger dazu verbunden, wenn erfahrne und kluge Aerzte auch nur wahrscheinlicher weise es davor halten, daß ein Mensch auf keine andere Art sein Leben erhalten kann (§. 264.) und insofern hat der Ausspruch der Alten seine Richtigkeit: Plus boni semper est in vita, quam mali in exquisitissimis etiam doloribus. Siehe Alberti compend. jur. nat. P. II. c. II. p. 74. Man vergleiche auch hierbei Hugo Grotius L. III. de I. B. & P. C. II. §. 11. Wilhelm Grotius in seinen princ. I. N c. VI. aphor. 2. Pufendorfs elem. jur. univ. L. Defin. IV.

IV. §. 8. *Diana* Tom. VIII. Tr. V. res. 57. u. s. w. δ) Was die einzelne Fälle betrift, worinn das Leben des Menschen mit der Erhaltung seiner Gliedmassen in Collision kommt so kann man deren verschiedene anführen. a) Wenn ein Gliedmaß von einer solchen Krankheit angesteckt wird, die den Tod des Menschen nach sich ziehet, wofern das Gliedmaß nicht abgenommen wird b) Wenn ein Gliedmaß zwar gesund ist, das Leben des Menschen aber ohne Verlust desselben, nicht erhalten werden kann. Z. E. Wenn einer im Kriege vom Feinde an den Händen angebunden ist, und er nicht auf eine andere Art sein Leben davon tragen kann, alswenn er sich die Hände abschneidet oder abschneiden läst. Von dem letztern Fall hat man in der Historie ein merkliches Beispiel: Als die Tartarn An. 1438. die Podolier (*) geschlagen, und in die Flucht getrieben. Denn als Johannes Valodicus aus Sulmo in Italien, unter den Leichnamen derer Uberwundenen sich befand, machten sich einige Tartarn über ihn her. Einer von ihnen riß ihm die Stiefeln, nicht ohne ihn zu verwunden, mit Gewalt von den Beinen, und schnitt ihm den Finger mit samt dem Ringe ab. Er hielt seinen Athem an sich, ließ sich nichts merken, und errettete auf diese Art sein Leben. Siehe auch Petr. von Arrag. 2, 2. qu. 65 art. 1. Gregor

(*) Podolien ist eine Landschaft in Polen.

gor von Valentia T. III. disp. V. qu. 9. Petr. Navar. L. II. de restit. c. III n. 98. *Emanuel Sa* in aphor. verb. *homicid.* ε) So, wie man, um sein Leben zu erhalten, seine Gliedmassen verstümmeln mus, so ist man auch verbunden, um ein edleres und wichtigeres Gliedmaß zu erhalten, ein nicht so wichtiges zu verstümmeln, wenn beider Erhaltung in Collision kommt (§. 93. Zus. II.). Z. E. Wenn die Hand abgenommen werden müste, wofern man nicht bei Zeiten einen Finger abnehmen läst. Siehe Molina Tom. IV. Tract. III. Disput. 1. n. 4. Paul Laym theol. mor. Tom. I. L. III. Tr. III. P. III c. 1. n. 2. Pufendorf de O. H. & C. C. V. §. XIX. lib. 1. und des Lehmanns Anmerkung hierbei sowohl, als auch bey dem §. I. l. c. n. IV. ζ) Wenn man die Gliedmassen seines Körpers, ausser einer solchen Collision, wider den Willen Gottes, verstümmelt, so ist diese Handlung beständig unerlaubt. Diejenigen verdienen also 1) getadelt zu werden, welche eine Religion darinn setzen ihre Gliedmassen zu verstümmeln. Hieher gehören die heidnischen Priester, die sich ihre Zeugungsglieder verstümmelten. Siehe Alex. ab Alex. L. IV. c. 17. Fabri thes. voce *Attin.* So lieset man beim Valerius L. VII. c. 7. daß Genutius Gallus der Göttin Cybele Priester, deswegen von Sardinius enterbet worden sey, weil er sich selbst seine partes genitales abgeschnitten. Eben dieses wird von denen Priestern in Siam

und

und Ghusuratte, denen Brachmännern (Bramines), erzehlet, daß sie in ihren teuflischen Processionen tanzend, sich mit Meßern verwunden, grosse Stücken Fleisch, so sie aus ihrem Körper geschnitten, und verstümmelte Gliedmassen ihren Gözen, als ein Opfer hinschmeissen. Siehe Voet. P. IV. select. disput. p. 268. Polyd. Virg. de invent. L. VII. c. 6. Hospin. de festis gent. p. 153. Rivetus in Jesuita vapulante c. 17. 2) Diejenigen versündigen sich ebenfalls, welche aus einer verkehrten und übertriebenen Begierde zur Weisheit, gewiße Gliedmassen verstümmeln. So lieset man von Apuleius und Hermes, zweenen Schülern des Plato, daß sie sich die Augen aus dem Kopfe gerissen haben, damit sie durch ihre sinnliche Erkenntniß in ihren Speculationen und Absonderungen allgemeiner Wahrheiten nicht gestöhret werden sollten. Aus eben der Ursache hat sich auch der berühmte Weltweise Democritus die Augen aus dem Kopfe gestochen, wie aus dem Cicero L. V. Tusc. quæst. und Gellius in Noct. art. L. X. c. 17. zu ersehen ist, und mich wundert, daß diese Narren sich nicht auch die Ohren, Nase und Mund und das Werkzeng des Gefühls verdorben haben, indem man auch, durch diese Werkzeuge der Sinne, einzelne und sinnliche Vorstellungen bekommt. Sie haben aber wohl bei sich gedacht, daß sie eher über die andere Werkzeuge der Sinne, als über die Augen Herren werden wollten, und ihre Lehre ist um so

viel

viel seltsamer je mehr sie der Lehre des Plato widerspricht, welcher in seinem Timæus die Weltweisheit dem Gesichte, als ihrem Ursprunge, zuschreibet. 3) Gehören diejenigen hieher, welche um ihre Keuschheit zu erhalten, gewisse Gliedmassen des Körpers verstümmeln, als Anianus, ein Bischof in Alexandrien, welcher als er ein schönes Weibsbild, so er gesehen, unrechtmässiger weise begehrte sich selbst die Augen aus dem Kopfe gerissen, und sie hingeworfen hat. Sabell. L. V. c. 6. Lucia aus Syracusen als sie merkte, daß ihrer Keuschheit, wegen der Schönheit ihrer Augen, nachgestellet wurde stach sich ebenfalls die Augen selbst aus, um keinen Schiffbruch an ihrer Keuschheit zu leiden. Sabell. L. IV. c. 8. Siehe Raderus de SS. cæcis p. 98. ꝛc. Als die Saracenen die Stadt Arris (Ptolemais) an. 1291. eingenommen, schnitt sich eine Abtissin mit ihren Nonnen die Nase ab, damit sie nicht von ihren grausamen Uiberwindern genothzüchtiget werden sollten, sezten aber ihre Feinde dadurch in eine solche Verbitterung, daß sie alle ums Leben gebracht wurden. So erzählet man auch vom Niceras, einen jungen Menschen, daß er einen liederlichen und unkeuschen Weibsbilde seine abgebissene Zunge ins Gesicht gespieen, und die Historie von Origenes, der aus einer schlechten Erklärung der Stelle Matth. 19. v. 12. sich selbst castrirte, ist viel zu bekannt, als daß ich dieselbe weitläuftig erzählen wollte. Von Ambro-

sius

sius Moralis, einen um die spanischportugisische Historie verdienten Schriftsteller, findet man eine ähnliche Historie, beym Thuanus, L. XCIX in f. Siehe Trevers Anmerk. zu Pufendorf l. c. 4) Man findet auch viele, besonders unter denen ersten Christen, die gewisse Gliedmassen ihres Körpers verstümmelt haben, um sich dem priesterlichen Amte zu entziehen, so wie viele Soldaten ihre rechte Hand verstümmeln, um den Kriegsdienste sich zu entziehen. Epiphanii Bruder wollte sich in dieser Absicht verstümmeln, wurde aber daran verhindert. Antonius Anachoreta schnitte sich den linken Ohrlappen ab. Ammonius, Origenis und Didymus Discipul, schnitt sich die Nase ab, und wenn man ihn noch zu einen bischöflichen Amte gezwungen hätte, so war er willens, sich auch die Zunge abzuschneiden.

II. Wir sind verbunden dahin zu sehen, daß in unserm Körper eine gehörige Proportion der Wirme und des Flüßigen erhalten werde. Den hievon hängt die pyrobolische und hydraulische Bewegung ab, welche durch die Vermischung bestimmet wird. (§. 14. Anmerk. II.)

Anmerkung.

Aus diesem Grunde, wenn man die besondere Umstände dabei in Erwähnung ziehet,

läßt

läßt sich erkennen, was und wie viel wir speisen und trinken sollen.

III. Wir müssen alles vermeiden, wodurch wir in Lebensgefahr kommen können (§. 264. 94.)

Anmerkung.

n. 1. Gesetzt aber, daß die Lebensgefahr mit dem Tode in Collision kommt, so ist jene ein ungewisses, und dieser ein gewisses Uibel. Weil nun ein gewisses Uibel größer ist, als ein ungewisses (§. 15.), so sind wir, in diesem Falle verbunden, die Lebensgefahr dem Tode vorzuziehen. (§. 93. Zus. II.)

n. 2. Dieser Satz kann, wegen der Allgemeinheit seines Grundes, überhaupt so ausgedruckt werden. Die ungewiße Gefahr ein Gut zu verlieren, mus der gewissen Gefahr dasselbe einzubüssen, vorgezogen werden. Siehe Röhlers exercit. J. N. §. 666. ꝛc. wo es heist: Malum incertum est malum minus malo certo. Ergo jactura boni cujusdam incerta est malum minus jactura boni ejusdam certa. Ergo periculum boni cujusdam amittendi incertum est præferendum periculo ejusdem boni certo. Unde patet, quod contra rationem & contra LL. naturales agamus, si jacturam boni certam præferamus jacturæ boni incertæ. Id quod etiam applicandum ad jacturam

vitæ certam, quam autocheir in casibus vel durissimis præfert durationi dolorum incertæ vel supplicio acerbiori, cujus perferendi certitudinem ille prospicere non potest. Nec desunt aliæ caussæ sat graves, quæ evincunt, autocheiriam juri naturali repugnare. Propositio demonstrata potest etiam applicari ad hunc casum: Si dux belli ad angustias redigatur ab hoste & periculum pereundi cum exercitu præsentissimum adsit, nisi pugnam committat, illud vero adhuc incertum existat, si prælio rem subjiciat, ratio eum ad dimicationem obligat u. s. w.

n. 3. Bei dieser Anmerkung des Verfaßers will ich einige Erinnerungen machen. 1) Er drukt sich nicht ganz accurat aus, wenn er spricht daß wir die Lebensgefahr dem Tode vorziehen sollen, so oft die Lebensgefahr mit dem Tode in Collision kommt. Vermöge dieses Ausdrucks hat es vas Ansehen, als wenn die Lebensgefahr wenn sie mit dem Tode in Collision käme, nicht mit einer Lebensgefahr collidirte, welches doch der Verfaßer nicht sagen will, indem seine Meinung ist, daß wenn eine ungewiße Lebensgefahr mit einer gewissen in Collision käme, alsdenn jene dieser vorgezogen werden mus. Daß er dieses hat sagen wollen, erhellet aus dem Beschlus seiner Anmerkung. 2) Was die Stelle aus Köhler betrieft, welcher der Verfaßer beipflicht, so habe ich §. 264. Erl.

bemerkt, daß ich anderer Meinung bin. Der Saz des Verfaßers und des Prof. Köhlers: ein gewisses Ubel ist grösser als ein ungewißes; ist nicht von ihnen tüchtig bewiesen worden, und ist dabey sehr unbestimmt. a) Soll er so viel heißen: Ein moralisch gewißes Ubel ist größer, als ein jedes anders Ubel, so nicht moralisch gewis ist, so kann ich den Satz zugeben, alsdenn aber ist er meiner Meinung von der Autochierie, nicht zuwider. Denn, es giebt unstreitig solche Fälle, darinn eine moralisch gewisse Lebensgefahr und der grausamste moralisch gewisse Tod mit der Antochierie in Collision kommt. (§. 264. Erl.) b) Soll der Satz aber soviel heißen: ein Uibel, so in einigem Grade moralisch gewisser ist, als das andere, ist beständig größer als dasselbe, wenn gleich dieses auch einen grossen Grad der moralischen Gewisheit hat; so muß zu dem Satze eine Einschränkung hinzukommen: Wenn diese beyden Uibel in allen übrigen Stücken einander gleich sind. Einen Finger abzuschneiden ist ein kleineres Uibel als der Tod des Menschen. Gesezt, daß es nur wahrscheinlich sey, daß der Mensch wofern er nicht seinen Finger abschneidet, sterben mus. Nun ist unstreitig der Verlust des Fingers nach der Theorie des Verfassers, ein viel gewisseres Uebel, als der Tod des Menschen. Wer will aber sagen, daß der Verlust des Fingers ein größeres Uibel als der Tod selbst sey? Wendet man dieses auf den

von mir §. 264. Erl. bestimmten Fall an, so wird man sehen, daß wenn der grausamste moralisch gewisse Tod mit der Autochierie in Collision kommt, jener ein viel größeres Uibel, als diese sey, wenn gleich diese in etwas moralisch gewisser, als jener wäre.

IV. Weil wir unsere Gesundheit erhalten, und alle Lebensgefahr vermeiden müssen (n. III.), so erhellet, daß wir verbunden sind, uns in Acht zu nehmen, daß andere nicht das Recht bekommen, unsrer Gesundheit und unserm Leben nachzustellen (§. 9. Pr.).

Ad §. 266.

n. 1. Der Zustand eines Menschen, in welchem er allen Gesetzen, um ihrer Collision willen, nicht gehorsamen kann, heist der Zustand der Nothwendigkeit (status necessitatis) Hier muß man also ein Gesetz übertreten.

Diese Uebertretung aber kommt in Collision.

entw. mit einer Lebensgefahr	oder nicht
Die äusserste Noth (extrema necessitas)	Die Gefahr, mit welcher die Uibertretung eines Gesetzes in Collision kommt, ist entweder grösser oder kleiner. Darnach ist auch die Noth entweder gröser oder kleiner.

Die äuserste Noth (status extremæ necessitatis) erfodert, daß die Uebertretung eines Gesetzes mit einer Lebensgefahr in Collision kommt

kommt. Hieraus erhellet, daß, wo die äußerste Noth vorhanden, die Beobachtung gewisser Gesetze mit der Erhaltung unsers Lebens collidiret, und wo die Beobachtung gewisser Gesetze mit unserm Leben in Collision kommt, daselbst findet, nach der Theorie des Verfassers, die äusserste Noth statt. Z. E. Cajus wird von seinem Feinde verfolgt, der ihn über den Haufen stossen will. Er begiebt sich auf eine schmale Brücke, wo ein altes Weib gehet. Wenn er nicht dieses Weib ins Wasser stürzet, so kann er nicht fortkommen, sondern wird von seinem Feinde grausamer Weise ermordet. Hier befindet sich Cajus in dem Zustande der äussersten Noth. Ferner: Sempronius kann sich sein Brod nicht erwerben, kann auch nicht durch Bitten und Flehen von den unbarmherzigen Einwohnern eines Orts so viel zu essen bekommen, als zur Unterhaltung seines Lebens erfodert wird, wo er nicht stiehlet oder raubet. Dieser Zustand ist gleichfalls ein Zustand, worin er die Zwangspflichten gegen andere übertreten muß, wenn er sein Leben erhalten will, und also ein Zustand der äussersten Noth. Gesetzt aber, daß ein Mensch, wofern er nicht die Zwangspflichten gegen andere übertritt, zu befürchten hat, daß seine Ehre, sein Haab und Gut in Gefahr kommt so ist dieses zwar auch ein Zustand der Noth, aber hier findet nicht die äußerste Noth statt.

n. 2. Der Prof. Köhler nimmt den Zustand der äußersten Noth in einem so engen Verstande daß er denselben nur, in Absicht auf die Zwangsgesetze gegen andere, behauptet, wenn er in seinem Naturrecht §. 217, 218. spricht: Fieri potest, ut necessaria vitæ nostræ conservatio custodiæ *legum naturalium stricte dictarum* repugnet, seu, ut custodia *legum naturalium stricte sic dictarum* efficiat, ut pereamus. Hoc scriptoribus juris naturæ occasionem præbuit indagandi jus necessitatis. Cessante principio cessat principiatum. Conservatio nostri seu fuga interitus nostri est principium custodiæ officiorum erga alios stricte dictorum & abstinentiæ ab extorquendis officiis amoris s. humanitatis tanquam principiatorum. Cessante ergo necessaria nostri conservatione, cessabit & custodia officiorum erga alios, stricte dictorum & abstinentia ab extorquendis officiis erga alios, amori & humanitati nostræ relictis. Ponas, dari casus, ubi cessar necessaria nostræ vitæ conservatio, si officia erga alios stricta custodire & ab extorquendis officiis amoris abstinere voluerimus, tunc cessare debet & custodia officiorum stricte dictorum, & abstinentia ab extorquendis officiis, amori nostro relictis. Hoc proinde casu facultatem naturalem violandi officia stricta minimum hypothetica, & extorquendi humanitatis officia nanciscimur. Jam cum lex naturalis stricte dicta s. naturale

turale externum cuſtodiam officiorum ſtricte dictorum & abſtinentiam ab extorquendis humanitatis officiis nobis inculcet; eodem caſu oritur nobis facultas violandi jus naturalis externum minimum hypotheticum, ob ejus colliſionem ſ. pugnam cum neceſſaria vitæ noſtræ conſervatione. Hæc facultas dicitur *Jus* ſ. favor *neceſſitatis* (das Nothrecht) cujus veritatem ex prævia demonſtratione concipimus. Hiermit kommt auch der Schierſchmiedt in ſeinem J. N. überein, wenn er §. 223. Zuſ. IV. ſpricht: Ponas officia naturalia erga nos extrema cum *officiis neceſſitatis* colidere, tunc in ſtatu vel maxime extraordinario ideoque in *ſtatu neceſſitatis extremæ* verſamur. Jedoch meiner Einſicht nach muß man behaupten, daß der Fall der äußerſten Noth auch in andern Fällen ſtatt finden kann, als wenn man die Zwangspflichten gegen andere Menſchen übertrit, nämlich in Abſicht gewiſſer Pflichten gegen Gott, und inſofern gehe ich von dem Prof. Köhler ab. Grotius und die meiſten Lehrer des Naturrechts ſind auf meiner Seite. Jener gibt dieſes deutlich zu erkennen, wenn er de J. B. & P. Lib. I. Cap. IV. §. 7. ſpricht: Leges Dei quædam, quamquam generaliter prolatæ, tacitam habent exceptionem *ſummæ neceſſitatis*: quod de lege Sabbati Haſamonæorum temporibus a ſapientibus definitum fuit, unde dictum celebre: periculum animæ impellit ſabbatum, & Judæus

apud Syneſium cauſſam neglectæ legis de Sabbato hanc reddit: incertiſſimum vitæ periculum adducti ſumus. Quæ exceptio probata eſt ipſi Chriſto, ut & in lege altera, *de non edendis panibus propoſitionis*. Et Hebræorum Magiſtri *legibus, de cibis vetitis* aliisque nonnullis ex veteri traditione eandem addunt exceptionem, recte quidem non quod Deo jus non ſit ad certam mortem ſubeundam nos obſtringere, ſed quod leges quædam ejus ſint argumenti ut non credibile ſit datas ex tam rigida voluntate quod in legibushumanis magis etiam procedit. Und hiermit kommen andere Lehrer des Naturrechts häufig überein, welche eben die Fälle zu der äußerſten Noth rechnen, welche Grotius dahin gerechnet hat Z. E. David ſagen ſie, befand ſich in dem Zuſtande der äuſſerſten Noth, wie er die Schaubrodte gegeſſen. Ferner: Wenn die Juden im alten Teſtamente, in einer Belagerung aus Gefahr verhungert zu werden, Schweinflei'ch aſſen, ſo nennt man dieſes auch einen Zuſtand der äußerſten Noth. Siehe des berühmten Canzens diſcipl. mor. omn. §. 191. &c. Gundlings J. N. Cap. IV. de adplic. jur. ad factum ſ. imput. §. 35. 36. ausführlichen Diſcours. Thomaſius in ſeiner jurispr. divin. cap. II. §. 130. ſeq. Pufendorf in ſeinem I. N. & G. Lib. II. C. VI. §. 2. Titius in obſerv. XXI. §. IV. Lehmann in ſeinen Anmerk. zu Pufendorf de O. H. & C. Lib. I. Cap. V. §.

XVIII.

XVIII. p. 226. &c. Dieſer leztere hat ſich ſonderlich bemühet, dieſe verwirrte Sache in Ordnung zu bringen. Ich will deswegen ſeine ganze Theorie herſetzen. Er ſpricht: l. c. Favor neceſſitatis (caſus extremæ & graviſſimæ neceſſitatis) eſt licentia ac poteſtas leges illas impune omittendi, quarum obſervatio quibusdam poſitis circumſtantiis conſervationi noſtræ adverſatur. Jam itaque an & quæ leges in ejus generis caſu omitti poſſint, inveſtigandum erit. Si ergo rem proprius inſpicimus, doctrina noſtra nihil aliud erit, quam pars doctrinæ colliſionis legum, ſecundum cujus principia & regulas dijudicandus quoque erit favor neceſſitatis, adeoque non tam favor peculiaris, aut legum quarundam omiſſio erit, quam naturalis conſecutio colliſionis. Contendit autem conſervatio in caſu neceſſitatis vel cum legibus humanis vel cum poſitivis divinis vel cum ipſis legibus naturalibus. *Conſervationem* itaque *noſtram* a jure naturali præceptam in caſu neceſſitatis *præferendam eſſe* I. *Legibus humanis*, aliud injungentibus, inde ſtatim conflatur, quod ſecundum præcedentia leges ſuperiores præferendæ ſint inferiorum præſcriptis ejusdem qualitatis. Accedit, quod omnes leges humanæ dentur ad noſtram conſervationem promovendam, & nitantur circumſtantiis plerumque, non tamen ſemper occurrentibus. Quamdiu itaque illæ præſentes ſunt

tam-

tamdiu leges retinebunt valorem. Quando vero in casum prolabimur necessitatis, aliæ plane sese offerunt circumstantiæ, quibus præsentibus leges humanæ finem generalem, nempe hominum utilitatem ac conservationem promovere non possunt; fine ergo destituuntur & sic frustra iis obligaremur. Cessante autem fine legis adæquato, ut generalis est, merito cessant ipsæ leges vel perpetuo vel ad tempus, usque dum finis iterum aliis exorientibus circumstantiis possit obtineri. Et quia leges humanæ iis nituntur, quæ plerumque observantur; omnes enim casus prævidere nequit imperans humanus, fundamento suo privantur, quando illæ circumstantiæ evanescunt. Lex itaque humana, quæ fundamento suo caret, minime præferenda erit legi naturali. Hæc omnia disputatione non videntur egere. At rerum moralium cultores semper ad hanc regulam adjiciunt exceptionem, nisi expressum imperantis mandatum obstet, aut natura negotiis aliud suadeat. Respicit hæc e. c. bellum ejusque milites, quorum officium est, ob mandatum humanum etiam ea exsequi, quæ sine præsenti vitæ propriæ periculo expedienda non sunt. In hoc ergo casu miles propriam conservationem a lege naturæ alias injunctam præferre non debet mandato imperantis humani vi cujus periculis plena illa suscipere debet negotia. Sed tendit præceptum hoc humanum

num ad ſalutem plurimum, cui vi legum collisionis, omnino poſtponi debet corpori noſtri conſervatio ut in explicatione principii collisionis primi oſtendimus. Salus plurium hoc loco eſt ipſa reipublicæ conſervatio. Respublica inſtituitur quidem in uniuscujusque membri propriam conſervationem ac defenſionem; cum vero hæc locum non inveniat niſi membra & opes & vitam reipublicæ conferant, eo ipſo quando membra fiunt, his omnibus præſtandis ſe ſubjiciunt, atque propriæ conſervationi, quando collidit cum ſalute totius civitatis in tantum quantum neceſſe eſt, renuntiant. Hoc vero etiam licite fieri poteſt; cum propria conſervatio, aucta in dies hominum malitia aliosque laceſſendi cupidine, ſine ſocietate republica & illa renuntiatione obtineri nequeat. Melius quidem conſuleretur quibusvis hominibus, ſi ab invaſione hoſtium tuti eſſent; ſic enim membrum cujusdam reipublicæ partem opum ſuarum quidem in commodum publicum erogare deberet, non autem vitam; at poſita illa malitia respublica alia ratione defendi nequit a vi hoſtium, niſi vi & armata manu, quæ ſine vitæ periculo adhiberi non poteſt. Sed ideo non eſt melior ſolitaria vita, quam ſocietas aut respublica. In illa enim ne ad horulam eſſemus tuti; in hac vero non niſi eo tempore periculis ſubjicimur, quando hoſtes ante fores ſunt, ubi tamen ſpes nos adhuc

lactat

lactat, fore ut a nobis repellantur ſalvis. Ita de adlata judicare licet exceptione. Ceterum quamvis philoſophia ordine neſciat leges revelatas poſitivas; ſi tamen ſibi eas redderet perſpectas, non poſſet aliter ſentire, quam quod *conſervatio noſtra in caſu neceſſitatis præferenda ſit legibus poſitivis.* Præterquam enim, quod leges naturales illam præcipientes majoris ſint neceſſitatis, ut ſupra oſtendimus, ipſa in ſcriptura S. habemus exempla regulæ a nobis datæ, a Servatore noſtro adprobata. Matth. XI. 2. Quando vero conſervatio noſtra in caſu neceſſitatis pugnat cum officiis erga Deum & alios homines, quatenus ab ipſis legibus naturalibus præſcribuntur, tunc ex regulis colliſionis ſequentes firmiter eliciemus concluſiones, I. *Conſervatio ſui, quia in caſu etiam neceſſitatis cum legibus naturalibus adfirmativis officia erga Deum inculcantibus pugnare nequit, his neque præferenda neque poſtponenda ſed ſimul cum iisdem obſervanda erit.* Omnes leges Divinæ vim habent obligandi, a Deo conceſſam; quando itaque nulla ex iis lex in colliſione impeditur; quo minus vim ſuam exſerere poſſit aliasque occaſio non deeſt ſecundum omnes omnino, actiones noſtras inſtituere debemus. Et cum nulla colliſio inter conſervationem ſui & leges adfirmativas officia erga Deum præcipientes obſervetur, id quod & experientia docebit & inductio,

ne-

neque unquam defit agendi occasio, nulla ex illis lex negligenda erit. II. *Conservatio sui legibus naturalibus negativis, in officiis erga Deum versantibus etiam in casu necessitatis postponenda est.* Major enim est Dei gloria, quæ observatione legum negativarum promovetur, quam propria conservatio; qui igitur hanc illi præferre vellet, vitiosam exerceret philautiam. III. *Conservatio sui in casu nostro præferenda legibus adfirmativis officia erga socium præscribentibus.* Majoris necessitatis nobis est conservatio propria, quam alterius ut in principio primæ collisionis explicatione ostendimus. IV. *Conservatio sui in casu necessitatis legibus negativis erga alios absolutis & necessitatis postponenda, præferenda vero legibus negativis commoditatis & hypotheticis.* Dubitanter quodammodo hanc regulam & nonnullas alias in quibus a cæteris juris naturalibus cultoribus adeo proposui non quod me deficiant rationes etiam sufficientes sed quod in ejus generis doctrina gravissima nihil quidquam ponendum videatur nisi prius exemplorum omnium, quoad fieri potest inductione fuerit institutum examen. Neque hoc intermisi quidem; at num omnia ad mentem revocata modo sint plane persuasus nondum sum; in id interim incumbam ut quotidie continuem examen. Rationes vero, quibus nostra regula nititur, sequentes sunt. Leges ne-

gative

gative abſolutæ & perfectæ erga alios obſervandæ præſertim redeunt ad evitandam læſionem majoris momenti. Damnum vero hujus generis aliis inferendi nobis noſtra conſervatio nullam poteſt concedere jus ac poteſtatem. Sed *negative* leges *commoditatis* tanti non ſunt, ut præferri conſervationi propriæ præſertim in neceſſitate queant. *Hypotheticæ* vero legum poſitivarum naturam induunt, naturales ergo conſervationem propriam præcipientes ordine merito præferuntur, ut regulæ colliſionis hæc omnia docent. *Ita ſentire licebit de favore neceſſitatis*, ſi veris inhæremus principiis. Man ſiehet hieraus ein, daß der Prof. Lehman die Lehre von dem Falle der äußerſten Noth nicht obenhin traktiret, ſondern bis auf den Grund der Sache gehet und darinn mit uns überein kommt, daß er den Fall der äußerſten Noth auch, in Abſicht auf die göttliche willkührliche Geſetze zugibt, die nicht mit unſern Pflichten gegen andere Menſchen zu thun haben. Darinn aber gehet er von uns und andern Lehrern des Naturrechts ab, daß er keinen Fall der äußerſten Noth, in Abſicht auf die verneinende unbedingte Zwangsgeſetze gegen andere zugibt. Daß er aber hierin von dem rechten Wege abweichet, wird aus den Gründen erhellen, welche Prof. Köhler in der von mir angezogenen Stelle vorbringt. Tittius l. c. ſetzet die Fälle der äußerſten Noth auf folgende Art aus einander: Mihi leges; quæ Deum reſpiciunt, a

ce-

ceteris primo ſeparandæ ac quoad illas hæ regulæ notandæ videntur I. Quoties ſuſceptio vel omiſſio actionis Dei contemtum aut abnegationem involvit, toties lex, quæ illam alias prohibet aut præcipit, exceptionem neceſſitatis non admittit, nam honori divino vitam noſtram cedere debere, ex conditione materiæ ratio ſatis intelligit. II. Quoties vero ſuſceptio aut omiſſio actionis alias prohibitæ vel præceptæ, contemtum Dei non continet, toties lex neceſſitatis exceptionem admittit, cum enim honor Dei non periclitetur, ex benevola ejus mente obligatio ſuſpenſa præſumitur. Quoad præcepta homines concernentia locum præcipue habet diſtinctio præceptorum affirmativorum & negativorum illa admittunt exceptionem neceſſitatis; illa enim tum demum impleri debent ſi ſalus propria non periclitatur. Circa negativa hæ notandæ regulæ. 1. Quoties ſuſceptio actionis alias prohibitæ eſt medium certum depellendi periculum nec majus aut æquale malum quam imminens neceſſitas, toties lex exceptionem neceſſitatis admittit. 2. Quoties vero eſt medium incertum & majus aut æquale malum toties memoratam exceptionem lex reſpuit &c. Chriſtian Thomaſius hält l. c. davor, daß die menſchlichen Geſetze unſtreitig der äußerſten Noth weichen müſſen, wenn nicht der Geſetzgeber offenbar ein anders verordnet, oder die Natur der Hand-

lung

lung das Gegentheil erfodert. Was aber die göttlichen Gesetze betrift, so hält er davor, daß die bejahende der äussersten Noth weichen müssen. Sind es aber verneidende, so muß man untersuchen, ob die äusserste Noth von Gott, oder von der Bosheit andrer Menschen, ihren Ursprung habe? Ferner, ob die Bosheit der Menschen hauptsächlich zur Absicht hat, uns ums Leben zu bringen oder daß wir das Gesetz übertreten sollen; und endlich, ob das Mittel, unser Leben zu retten uns von dem natürlichen Triebe, oder von der Bosheit der Menschen, an die Hand gegeben wird? Wenn die Unterlassung eines göttlichen Gesetzes zielet auf die Verachtung und Verleugnung Gottes, so mus die Noth diesem Gesetze weichen. Z. E. Wenn man die Juden im alten Testamente mit einer Todesstrafe zwingen wollte, Schweinfleisch zu essen, zur Verdunkelung des Namens Gottes. Wo aber die Unterlaßung des göttlichen Gesetzes nicht eine Verachtung oder Verleugnung Gottes anzeiget, so mus die Beobachtung dieses Gesetzes der äußersten Noth weichen. Z E. Wenn die Juden, in einer Belagerung ihre Kinder oder Schweinefleisch aßen, um nicht des Hungers zu sterben.

n. 3. Der Zustand eines Menschen ist

entweder so beschaffen, daß er darin, um einer Collision willen, gewisse Gesetze übertreten mus.	oder nicht
Der außerordentliche und unregelmäßige Zustand (status moralis irregularis seu extraordinarius.)	Der ordentliche und regelmäßige Zustand (status moralis regularis seu ordinarius)

Hier ist Collision

entw. mit unsrer Erhaltung	oder nicht
Der ganz außerordentliche Zustand eines Menschen (status moralis prorsus vel maxime extraordinarius).	Der in etwas außerordentliche Zustand des Menschen.

α) Ein jeder Zustand der Nothwendigkeit ist ein außerordentlicher Zustand des Menschen. und umgekehrt (n. 1.). β) Ein jeder Zustand der äussersten Noth ist ein ganz oder höchst ausserordentlicher Zustand, und umgekehrt (n. 1. 2.) γ) Nicht ein jeder Zustand der Noth ist der höchst ausserordentliche Zustand, und nicht ein jeder außerordentlicher Zustand ist ein Zustand der äussersten Noth. δ) Man muß den außerordentlichen Zustand von den unordentlichen und verwirrten (statu inordinato) wohl unterscheiden, worinn man ohne eine wahre sittliche Nothwendigkeit wider die Gesetze handelt. ε) Man siehet hieraus leicht ein, was die ratio status (raison d'etat

d'etat) sowohl stricte, als strictissime sic dicta bedeutet, indem jene, in einem jeden Zustande der Noth oder unregelmäßigen Zustande, diese aber nur in der äußersten Noth oder in dem höchsten äußerlichen Zustande, statt findet, und hieraus ist zugleich die raison de guerre, (ratio belli) begreiflich, wovon Scheid eine Diss. geschrieben. Siehe auch Köhler l. c. §. 1238. und Schierschmied. l. c. §. 324.

n. 4. In dem Zustande der Noth findet eine Collision statt (n. 1.) Diese ist

entweder eine wahre	oder eine Schein-Collision.
Der Zustand einer unbedingten Nothwendigkeit (status absolutæ necessitatis).	Der Zustand einer bedingten Nothwendigkeit (status necessitatis respectivæ s. hypotheticæ). Siehe §. 268.

Bei diesen Erklärungen des Verfassers ist zu merken, daß seine Ausdrücke sehr unbequem sind. Ein jeder Zustand der Noth, worinnen ein Mensch sich befindet, ist, nach der Methaphysik, nur ein bedingt nothwendiger Zustand (status necessitatis hypotheticæ) Woraus erhellet, daß der Verfasser den Zustand der absoluten Nothwendigkeit in einem andern Verstande nimmt, als er in der Methaphysik genommen wird. Er will sagen, wenn an sich (absolute) und nicht blos in Absicht auf die Erkenntnis des Menschen, so sich in dem Zustande befindet, eine Collision vor-

vorhanden, so ist es eine absolute Noth. Hingegen, wenn die Collision nicht wirklich vorhanden ist, sondern nur beziehungsweise, in Absicht der Erkenntnis des Menschen, so in dem Zustande ist, statt findet, so nennet er es einen Zustand einer respektiven Nothwendigkeit, woraus zugleich der Grund seiner Benennungen erhellet, und man siehet daraus ein, daß er durch den Zustand einer unbedingten Nothwendigkeit nichts, als den Zustand einer wahren Noth, verstehet, so, wie er durch den Zustand einer bedingten Nothwendigkeit den Zustand einer Scheinnoth verstehet.

Ad §. 267.

R. 1. Die Uebertretung des Gesetzes, in dem Zustande der absoluten Noth, kann nicht zugerechnet werden. Beweis:

Eine Uebertretung des Gesetzes, welches gar nicht hat vermieden werden können, hat keine Sittlichkeit.

Nun aber ist die Uebertretung des Gesetzes, um einer absoluten Noth willen so beschaffen, u. s. w.

Folglich hat sie keine Sittlichkeit.

Der Obersatz ist daher klar, weil solche Handlungen, die gar nicht vermieden werden

können, nothwendig sind; denn nothwendige Handlungen haben gar keine Sittlichkeit (§. 70.) Der Untersatz ist aus dem §. 266. klar. Man vergleiche hiermit §. 92.

Eine Handlung, die gar keine Sittlichkeit hat, kann nicht zugerechnet werden (§. 215.)

Nun aber ist die Uebertretung eines Gesetzes, in dem Zustande der absoluten Noth eine solche Handlung.

Folglich kann sie nicht zugerechnet werden. Wenn also die Leute in Hungersnoth ihre eigene Kinder schlachten und essen; wenn jemand das alte Weib, so, in unserm angeführten Beyspiele, auf der schmalen Brücke gehet, um sein Leben zu erretten, herunterschmeißt; wenn einer, der nach erlittenem Schiffbruche sich auf einem Brette retten will, einem jeden andern, so das Brett nicht mit halten kann, ins Wasser wirft; so sind diese Handlungen so beschaffen, daß sie ihren Urheber nicht zugerechnet werden können. Der Graf Mercy, wie er von dem französischen General getrieben wurde, gieng durch das Schweizer-Territorium. Die Schweizer gaben vor, ihr Territorium sey dadurch verletzet worden. Mercy aber berufte sich auf den Fall der Noth, und sagte, daß man ihm diese Handlung nicht zurechnen könnte, indem er nicht die Absicht dabey gehabt, sie zu beleidigen, sondern sein Leben zu erretten. Er

sprach

sprach, daß, wenn er gleich ein Bündnis mit den Schweizern aufgerichtet hätte, daß er nicht durch ihr Land gehen wollte, so hätten sie es doch nicht, in einem solchen Falle der Noth wehren können, und Mercy hat vernünftig philosophirt. Wie die Deutschen in Italien Krieg hatten, so wollten die Franzosen gerne Verona haben, und hätten jene es gekriegt, so wäre es gut gewesen, ob es gleich denen Venetianern zugehörete, welche doch neutral waren. Es ist zwar eine Ungelegenheit vor diejenigen, welche es erfahren müssen; doch kann einer nicht gleich sagen, der andere wäre sein Feind, wenn er es aus Noth thut. Wenn derjenige, welcher neutral ist, die Vestung nicht vertheidigen kann, so kann er mich auch nicht darum verdenken, wenn ich nicht zulasse, daß sie der Feind überkommt Siehe Grotius l. c. l. II. C. II. §. 10. Außer dem Fall der Noth aber ist keiner berechtigt, dergleichen zu thun. Carpzov erzählet, daß in dem deutschen Kriege Leute hätten müssen Hunger sterben, wenn sie ihre Kinder nicht gegessen. Da man die Sache recht untersuchet hätte, wären die Leute nicht bestraft worden. Hätten sie eine Neigung gehabt, dem Gesetze nicht zu gehorsamen, so wäre es was anders, so hätte diese Handlung ihnen allerdings zugerechnet werden können. Dieses findet sich aber hier nicht in der äussersten Noth.

n. 2. Wenn der Verfasser behauptet, daß eine Uibertretung des Gesetzes in der Noth nicht zugerechnet werden kann, so beziehet sich dieses auf denjenigen, so das Gesetz übertritt. Insofern also ein anderer daran Schuld ist, daß ich in die Noth komme, so ist er auch Schuld an der von mir geschehenen Uebertretung des Gesetzes, und diesem andern kann also meine Handlung, die ich in der Noth vorgenommen, zugerechnet werden. Z. E. Cajus verfolgt den Sempronius, und will ihn ermorden. Dieser ergreift die Flucht, und schmeist eine Person ins Wasser, so ihm im Wege steht. Diese Uebertretung des Gesetzes, so vom Sempronius geschehen, kann allerdings dem Cajus zugerechnet werden. §. 217. n. XIV. Tirius bringt den Mävius um alles das Seinige, und macht ihn unfähig, sein Brod zu verdienen. Mävius geräth hiedurch in die äusserste Hungersnoth, und entwendet einem unbarmherzigen Manne so viel, als er braucht, um sein Leben zu erhalten. Diese Handlung kann nun zwar nicht dem Mävius, wohl aber den Tirius zugerechnet werden. Ja, gesetzt daß ein Mensch selbst daran Schuld ist, daß er in den Zustand der äußersten Noth geräth, so beziehet sich dieser Zustand allerdings auf seine Freiheit, und kann ihm insofern zugerechnet werden. Wenn also ein Mensch durch seine liederliche und verschwenderische Lebensart in die äußerste Noth geräth, und in diesem Zustande jemand um das Seinige bringt, so

kann

kann diese Entwendung ihm allerdings, in Absicht auf seine vorige Lebensart zugerechnet werden. Betrachtet man aber den Zustand einer absoluten Noth an sich, ohne auf den vorhergehenden Zustand zu sehen, so hat es allerdings seine Richtigkeit, was der Verfasser behauptet, daß die Uibertretung des Gesetzes, so in diesem Zustande geschiehet, nicht dem Uibertreter zugerechnet werden kann.

n. 3. Der Verfasser verstehet durch den Zustand einer absoluten Noth, nicht blos den Zustand der äußersten Noth, sondern einen jeden Zustand einer wahren Noth §. 266. Folglich behauptet er in diesem Absatze. 1) Die Uebertretung des Gesetzes kann einem, so in einer wahren äußersten Noth sich befindet, gar nicht zugerechnet werden. 2.) Die Uibertretung des Gesetzes kann auch demjenigen nicht zugerechnet werden, der in einem andern Zustande der Noth sich befindet, die nicht die äußerste ist, wenn nur, in dieser wahren Collision, die Ausnahme von der Regel richtig angestellet wird. Siehe Nettelbladts systema elementare univ. jurispr. nat. p. 221. 222. Hieraus kann man die bekannte Regel begreifen: Noth leidet kein Gesetz (necessitas non habet legem). Viele erklären diese Regel auf die Art, als wenn alle Gesetze wegfallen, wenn man sich in der Noth befindet, und daß man in diesem Zustande, blos wie ein Vieh, nach den natürlichen Trieben handeln mus. Dahin gehen

die Gedanken des Gundlings, und anderer Lehrer des Naturrechts. Allein diese Erklärungsart gefällt mir nicht. Wenn man in einer wahren Noth sich befindet so collidiren die Gesetze mit einander (§. 266.). Folglich sind hier wirkliche Gesetze vorhanden. Man stellt von einem geringern Gesetze die Ausnahme an, um ein höheres Gesetz zu beobachten (§. 266.) Folglich beobachtet man hier das Gesetz, so man beobachten soll, und man bekommt dadurch eine Befugnis, vielmehr so, als anders, zu handeln. Daher heißts ein Nothrecht (jus neceſſitatis). Wie muß man also die Regel erklären: Noth leidet kein Gesetz? Ihr wahrer Verstand ist dieser: Noth leidet kein entgegengesetztes Gesetz (neceſſitas non habet legem oppoſitam). Z. E. Cajus befindet sich in der äussersten Hungersnoth. Folglich verbindet ihn das Gesetz von seiner eigenen Erhaltung jemanden etwas, zur Unterhaltung seines Lebens zu entwenden, wenn er es auf keine andere Art bekommen kann. Dieses Gesetz erkennet die Noth. Allein das entgegengesetzte Gesetz: Du sollst niemand etwas, wider sein Wissen oder Willen entwenden, du sollst nicht stehlen oder rauben, fällt hier weg, und die Noth leidet dieses Gesetz nicht. Hieraus siehet man auch ein, was furtum neceſſarium, homicidium neceſſarium u. ſ. w. bedeutet. Siehe des Nettelbladts ſyſt. elem. univ. jurispr. nat. Membr. III. de jure ad rem

cri

criminali. Tit. X. de jure neceſſitatis §. 480. p. 222.

n. 4. Es fragt ſich, ob die Übertretung des Geſetzes, ſo in einer wahren Noth geſchieht, eine Beleidigung genennt werden kann, wenn man nämlich die Zwangsgeſetze gegen andere Leute übertritt? Die Beleidigung wird in einem gedoppelten Verſtande genommen. 1) Verſtehet man dadurch die ſittliche Beleidigung. 2) Nimmt man das Wort in einem weitern Verſtande, und verſtehet dadurch eine jede Störung in dem Gebrauch und Beſitz des Seinigen. Nimmt man das Wort in der erſten Bedeutung, ſo iſt offenbar daß die Uebertretung eines Zwanggeſetzes in der äußerſten Noth, weil ſie gar keine Sittlichkeit hat (n. 1. 2.), auch gar keine Beleidigung genennt werden kann. Nimmt man aber das Wort Beleidigung (læſio) in einem allgemeinen Verſtande, vor eine jede Turbation, ſo kann allerdings die Uebertretung eines Zwanggeſetzes in der äußerſten Noth eine Beleidigung genennet werden. Aber mit eben dem Rechte kann ich ſagen, daß ein raſender Menſch, ein Hund und ein Ochſe mich beleidiget. Wir können es alſo nicht mit dem Prof. Köhler halten, welcher l. c. §. 1231. behauptet, daß die Handlungen, ſo ein Menſch in der äuſerſten Noth vornimmt wirkliche (ſittliche) Beleidigungen wären; und die Wahrheit zu ſagen, ſo widerſpricht er ſich hierinnen ſelbſt. Denn, erſt hat er behauptet,

daß ein Mensch in der äußersten Noth weder culpose noch dolose handelt, hernach spricht er, daß seine Handlungen Beleidigungen wären, da er doch selbst behauptet, daß eine jede Beleidigung entweder eine actio culposa oder dolosa sey. Aus dieser Ursache möchte ich nicht die Handlungen eines Menschen, die er in der äussersten Noth vornimmt, delicta nennen, und insofern gefällt mir nicht die Eintheilung derer delictorum in necessaria & voluntaria. Siehe des Hofrath Nettelbladts syst. element. jur. nat. p. 201. 202. wo er die Handlungen, so ein Mensch in der äußersten Noth vornimmt, delicta necessaria it. delicta in specie sic dicta nennet.

n. 5. Wenn gleich die Uebertretung eines Zwanggesetzes einem nicht sittlicher weise zugerechnet werden kann, so hat man doch das Recht ihn zur Ersetzung des zugefügten Schadens zu zwingen. Dieses werden wir unten mit dem Verfasser beweisen. Wenn ein Mensch also in der äussersten Noth iemand um etwas bringet, so zu dem Seinigen gehöret, so ist er allerdings verbunden, es diesem zu ersetzen wenn er in bessere Umstände kommt. Siehe Grotius l. c. L. II. C. II. §. 9.

n. 6. Es fragt sich hierbei, ob man sich wider einen Menschen, so sich in der äussersten Noth befindet, wehren kann, oder ob man verbunden sey, ihn sein Nothrecht ungehindert aus-

üben

üben zu lassen? Ist die Rede von einer vollkommnen Verbindlichkeit, so trifft man diese hier nicht an. Wenn mich jemand störet in dem Gebrauch und Besitz des Meinigen, so habe ich das Vertheidigungsrecht, und kein Mensch ist vollkommen verbunden sich das Seinige, ohne vorhergehenden Vertrag oder Beleidigung nehmen zu lassen, wenn gleich der andere in der äussersten Noth sich befindet. Wenn also Cajus des Hungers sterben wollt, so habe ich das Recht ihn zurück zu treiben, wenn er mir auch nur ein Bischen Brod nehmen wollte, so ich wohl entbehren könnte. Ist aber die Rede von einem unvollkommnen Rechte, so muß man anders urtheilen. Der Nettelbladt l. c. p. 222. spricht: Si plures in eadem necessitate constituti, quæ aliter evitari nequit, quam actum alias illicitum committendo, qui potest, vi juris necessitatis id licite peragere potest, quod est medium unicum avertendi periculum sive corpori, sive rebus, sive exsistimationi immineat periculum, siveque in corpus, sive in bona, sive in exsistimationem alterius tendat, actus alias illicitus. In delictis necessariis, quæ vi juris necessitatis in specie sic dicti committuntur, quando unus tantum in necessitate constitus *defensio locum habet, si delictum in corpus vel exsistimationem non vero si in bona attentatur*: quando vero plures in eadem necessitate con-

constituti *simpliciter obtinet jus defensionis.* Hieraus erhellet, daß ein bellum utrinque justum statt finden kann. Aus demjenigen, was wir von dem Nothrechte in der äussersten Noth abgehandelt haben, läst sich nun leicht auf die übrige wichtigste Fragen antworten, die man dieser Lehre macht. Ich will nur noch eine Frage beantworten, welche von vielen Lehrern des Naturrechts nicht gründlich genug entschieden worden ist. Es gehöret hieher das bekannte Beyspiel: Es leiden mehrere Personen Schiffbruch, und springen alle in ein Schiffsboth, so sie aber nicht alle halten kann. Hier befinden sich mehrere Personen in Lebensgefahr, und folglich hat ein jeder das Recht sich zu wehren, wenn ein anderer ihn herausschmeissen will. Gesezt, daß einem das Both zugehöret. Dieser hat zwar das Recht, so viele von den andern ins Wasser zu werfen, als das Both nicht tragen kann. Allein diese andere haben auch das Recht, den Schiffer und Eigenthumsherrn des Boths herauszuschmeissen, wenn sie auf keine andere Art ihr Leben retten können. Hier wird also in keine Erwehnung gezogen, wessen das Both sey. Gesetzt, daß einer zuerst ins Both springt, und daß dieses niemand zugehört. Nun hat er es zwar occupirt, und ist der Eigenthumsherr desselben; aber die andere nothleidende Personen haben ebenfalls das Recht, wider den Willen dieses Menschen, ins Both zu springen, und sich darinne zu wehren, wenn man sie dem

Tode

Tode aufopfern wollte. Gesetzt, daß ein vornehmer Staatsminister mit dem Sempronius auf einem Brette ihr Leben erretten wollen, welches alle beyde nicht ertragen kann. Nun hat der gemeine, Sempronius allerdings das Recht den vornehmen Mann ins Meer zu stürzen, aber dieser hat auch das Recht den Sempronius aufzuopfern. Es kommt also hier gar nicht darauf an, wer der Vornehmste oder Geringste sey. Ich halte desswegen nicht davor, daß Lehman, Barbeyrac und andere diese Frage gründlich beantworten, wenn sie auf folgende Art zu Werke gehen:

Das

Das Both sprechen sie ist

entweder in dem Eigenthum eines der Nothleidenden

In diesem Falle, spricht Lehman, daß blos der Eigenthumsherr ein vollkommnes Recht habe, alle übrige herauszuschmeißen, wenn er es für gut befindet. Denen übrigen aber gestehet er nur ein unvollkommnes Recht zu, so jenen weichet.

oder nicht

Es ist also

entweder eine gemeinschaftliche Sache. In diesem Falle sind die nothleidende Personen

entw. einander an Würden gleich

Hier sprechen sie, muß man um den losen der herausgeworfen werden soll.

oder ungleich

In diesem Falle heißt, die vornehmen und verdienten Männer müssen gerettet werden, und die übrigen müssen weichen.

oder eine Sache, die niemand zugehöret.

Wer erst hineinspringt, occupiret es, und denn findet der erste Fall statt.

Siehe des Prof. Lehmanns Anmerkungen zu Pufendorf de O H. & C. L. I. C. V. §. 21. und Barbeyrack ad h. l. und man muß gestehen, das Pufendorf selbst die Sache viel besser auseinandergesetzt habe, als seine meisten Commentatores.

Anmerkung.

In dieser Anmerkung des Verfassers kommt zweyerlei vor. Erst handelt er von dem Nutzen seiner Regel, daß die Uibertretung des Gesetzes, um

um einer absoluten Noth willen, nicht zugerechnet werden kann. Er spricht, man könne hieraus die wichtigste Streitigkeiten entscheiden. Z. E. Der Diebstal an sich ist eine Handlung, die ihrem Urheber zugerechnet werden kann, aber aus der angeführten Regel folget, daß die Noth eine solche Handlung, die sonst ein Diebstal genennet werden könnte, entschuldiget u. s. w. und hievon haben wir schon ausführlich gehandelt. Zweytens verspricht er in seinen Vorlesungen, die Meinung des Weißenbachs exerc. 29 ad lib. 47. ff. tit. de furt. n. 12. p. 932. zu erklären. Nämlich nicht allein Weißenbach, sondern auch Grotius, Pufendorf, Christian Thomasius, Gundling, Wolf, Nettelbladt, und viele andere Lehrer des Naturrechts halten davor, daß in dem Falle der äussersten Noth die ursprüngliche Gemeinschaft, wovon im 1 Buch Mose cap. 1. gehandelt wird, wieder auflebet. Diese Lehrer des Naturrechts halten davor, daß die Einführung des Eigenthums niemand völlig das Recht in Absicht auf den Gebrauch nothwendiger Dinge benehmen kann. Folglich schliessen sie daraus, findet, in Absicht der nothwendigen Dinge, die ursprüngliche Gemeinschaft noch immer statt, und also lebt die ursprüngliche Gemeinschaft (communio primæva in der äussersten Noth wieder auf. Siehe hauptsächlich des Hofr. Nettelbladts Syst. elem. I. N. p. 117. §. 119. p. 120. §. 133. Allein ich halte nicht davor, daß man sagen kann, daß die ursprüngliche Gemeinschaft in der äussersten Noth wieder auflebt. Sollte dieses statt finden, so müßte man 1) behaup-

haupten, daß in der äußersten Noth der Eigenthumsherr einer Sache sie nicht eigenthümlich besäße, und nicht das Recht hätte, einen jeden Dritten unter allen Umständen davon wegzujagen, sondern daß sie eine res nullius wäre, welches nicht gesagt werden kann (n. 5.). Wenn einer in der äussersten Noth die Sache eines andern braucht, so muß er hernach, wenn er in bessere Umstände kommt, den Eigenthumsherrn den ihm zugefügten Schaden ersetzen, welches nicht nöthig wäre, wofern die ursprüngliche Gemeinschaft statt fände. In dieser Absicht scheinet Gundling das Recht zu haben, sich über diejenigen lustig zu machen, welche behaupten, daß die ursprüngliche Gemeinschaft in der äußersten Noth statt findet, und doch dabey fodern, daß der nothleidende Mensch, wenn er in bessere Umstände kommt, den zugefügten Schaden ersetzen muß, denn diese Gedanken hängen sehr schlecht zusammen. Will man aber davor halten, daß der Zustand der äußersten Noth mit der ursprünglichen Gemeinschaft aller Dinge eine ziemliche Aehnlichkeit hat, so bin ich damit zufrieden. Nur muß man die alte Regel nicht dabei aus den Augen stellen: Omne simile claudicat.

Ad §. 268.

n. 1. **Die Uibertretung der Gesetze in dem Zustande der bedingten Noth** *in statu necessitatis hypotheticæ s. respective*) **ist eine Art der Listigkeit** (*versutiæ*). Beweis:

Ein jeder, der seiner Pflicht, um einer Collision willen nicht ein Gnüge thut, begehet eine Listigkeit (§. 181.)

Nun aber ist ein Mensch, der in dem Zustande einer bedingten Noth das Gesetz übertritt, ein solcher, der seiner Pflicht, um einer Collision willen, nicht ein Genüge thut. (§. 266.)

Folglich begehet er eine Listigkeit.

Die Richtigkeit des Obersatzes hängt von der Erklärung des Verfassers ab, die §. 181. vorkommt, und in dem IVten Stücke der Erl. beurtheilet worden ist. Was den Untersatz betrifft, so hat er seine Richtigkeit, wenn eine Scheincollision auch eine Collision genennt wird (§. 266). Hiebey möchte jemand der Zweifel einfallen, daß in dem Argumente des Verfassers 4 Füße vorhanden wären. In dem Obersatze wird man einwenden, wird von einer wahren Collision geredet, und sein Verstand ist dieser: Wer in einer wahren Collision die Ausnahme unrichtig anstellet, begehet eine Listigkeit, per §. 181. In dem Untersatze aber redet der Verfasser von einer Scheincollision und sein Verstand ist dieser: Wer in dem Zustande einer bedingten Noth die Gesetze übertritt, übertritt sie aus einem falschen Wahne, und in der Einbildung, daß eine Collision vorhanden, da doch würklich keine da ist. (§. 266.)

Wie vertheidiget man nun den Verfasser? Man muß sagen, daß er das Wort, Collision, in der Erklärung der Listigkeit so weit genommen, daß er dadurch sowohl eine wahre, als Scheincollision verstehet, und daß also so sowohl in dem Ober- als Untersatze von einer Scheincollision die Rede sey.

Zusatz.

n. 1. Weil in der Listigkeit (versutia) ein kleinerer Grad der Sittlichkeit, als in einer bösen Handlung, die ausser der Collision vorgenommen worden, vorhanden ist (§. 181. Zus.) und jene also nicht so stark zugerechnet werden kann. (§. 217. Zus. II.), so muß man auch behaupten, daß eine Uibertretung des Gesetzes, so im Falle einer bedingten Noth geschehen ist, nicht so stark zugerechnet werden kann, als eine Handlung, die ausser alle Noth vorgenommen, oder unterlassen worden ist. Ich sehe schon vorher, daß man auch hierwider einen Einwurf machen wird. Man wird vielleicht sagen, daß man sich hier nicht auf den §. 181. Zus. berufen darf, indem dieser sich auf den §. 180. beziehet, worinn man bewiesen hat, daß eine böse Handlung, die in einer wirklichen Collision vorgenommen worden ist, nicht so frey und sittlich sey als eine böse freye Handlung, die ausser aller Collision ausgeübet worden ist. Dieses aber kann, wie man meinet, nicht hier angewendet werden, weil an diesem Orte von einer

Schein-

Scheincollision die Rede ist. Allein, weil doch auch hier, in Absicht auf die Erkenntniß des Menschen, so in dem Zustande einer bedingten Noth sich befindet, eine Collision vorhanden ist (§. 266.) so kann man schon sagen, daß die Uberitretung des Gesetzes, so er hier begehet, nicht so zufällig sey, und nicht so sehr in seiner Gewalt stehet, als wenn er ausser Noth sie begehen würde, und also läßt sich endlich wohl der Grund hier anwenden, woraus man §. 180. bewiesen, daß eine Handlung, die man in einer Collision ausübet, nicht so frey und sittlich sey, als eine Handlung, die man ausser aller Collision begehet.

n. 2. Man kann diesen Zusatz des Verfassers auch aus dem §. 217. Zus. II. Prop. II. beweisen, und zwar auf folgende Art:

Wenn eine nicht freywillige Handlung nicht so stark, als eine freywillige Handlung zugerechnet werden kann; so folgt, daß eine böse Handlung, die man in dem Zustande einer bedingten Noth ausübet, nicht so stark zugerechnet werden kann, als eine Handlung, die man gänzlich außer der Noth vornimmt.

Nun ist das erste wahr; folglich auch das lezte.

Die Folge des Obersatzes ist aus dem §. 266. und §. 163. 164. klar. Der Untersatz

gründet sich auf den §. 217. Zus. Prop. II. Z. E. Cajus schämet sich zu betteln, und mag keinen schlechten Dienst thun, so seinem Stande zuwider ist. Er legt sich deswegen aufs Stehlen, um nicht des Hungers zu sterben. Er stiehlt aber nichts mehr, als er zum Unterhalt seines Lebens braucht. Diese Handlung kann ihm allerdings zugerechnet werden, aber doch nicht so sehr, als wenn er, ausser aller Noth, sie vorgenommen hätte u. s. w.

Ad §. 269.

Hieraus, spricht der Verfasser, läßt sich der favor. necessitatis deutlich begreifen, welcher, seiner Meinung nach, darin bestehet, daß eine böse Handlung, so einer in dem Zustande einer bedingten Noth vornimmt, ihrem Urheber nicht so stark zugerechnet wird, als wenn diese Handlung an sich, d. i. ausser den Zustand der Noth, betrachtet würde.

Anmerkung.

n. 1. Andere, spricht der Verfaßer, nehmen favorem necessitatis nur in der äußersten Noth an, als Grotius de I. B. & P. I ib. 1. cap. IV. §. VIII. und andere mehr: Allein er zweifelt daran, daß man in der äußersten Noth sich einen favorem concipiren kann. „Hierbey mus ich allerdings eine Anmerkung machen. Alle Lehrer des Naturrechts, so viele als mir bekannt sind, nehmen favorem necessitatis

sitatis in einem so engen Verstande, daß favor necessitatis und status extremæ s. gravissimæ necessitatis bey ihnen einerley sey. Von dieser allgemeinen angenommenen Bedeutung aber gehet der Verfaßer ab. Er führet seinen Grund an. Denn, spricht er, in der äußersten Noth läst sich kein favor gedenken. Er will dadurch so viel sagen, weil in der äußersten Noth eine Befugniß statt findet, so hat man hier ein Nothrecht, und man braucht keinen favorem. Allein ich zweifele daran daß dieser Grund den Verfaßer berechtiget, von einer so allgemeinen angenommenen Bedeutung im Naturrecht abzuweichen Denn wenn man auf die Begriffe der Lehrer des Naturrechts vom favore necessitatis Achtung gibt, so mus man allerdings in statu extremæ necessitatis einen favorem necessitatis annehmen. **Lehman** l. c. spricht. *Favor* hic indicat licentiam leges impune migrandi .. .. *Necessitas* hic denotat illum statum, in quo observatio certarum legum conservationi nostræ adversatur. His ita præmissis, videmus *favorem necessitatis*, nil aliud esse, quam licentiam ac potestatem leges illas impune omittendi, quarum observatio quibusdam positis circumstantiis conservationi nostræ adversatur. Der Verfaßer wird sagen: Aber auf die Art nimmt man das Wort favor in einer ganz andern Bedeutung als das Wort genommen werden mus. Allein ich glaube, daß man schon einem Grund dieser Bedeu-

tung anführen kann. An sich darf man kein Gesetz übertreten und keine Zwangspflicht gegen den Nächsten verletzen. Warum darf man aber in der äußersten Noth dieses thun? Lex heists, *favet* necessitati (præcipue extremæ & gravissimæ) oder wie Seneca spricht: Magnum humanæ imbecillitatis patrocinium necessi as omnem legem frangit. Lib. IV. controv XXVII. Daher kann das Jus necessitatis (extremæ) füglich ein favor necessitatis (sc. extremæ) oder mit Seneca ein patrocinium necessitatis genennt werden. Der Verfaßer wird einwenden: Mit eben dem Rechte kann ein jedes jus necessitatis ein favor necessitatis genennt werden. Ich antworte, an sich faßet dieses keinen Widerspruch in sich. Weil aber die Alten durch necessitatem öfters extremam necessitatem verstanden haben, so ists gekommen, daß sie auch favorem necessitatis sich auf die äußerste Noth haben beziehen lassen, und aus was für Ursachen wollte man von dieser angenommenen Bedeutung der Gelehrten abgehen? Im übrigen ist nicht zu leugnen, daß der Grund, so die ersten Erfinder einzuführen bewogen, den Ausdruk favorem necessitatis nicht weit hergeholet sey. Die Schwierigkeiten, so sie bei dem Zustande der äuersten Noth entdeckten, verursachten, daß sie hier kein eigentliches Recht behaupten wollten. Sie meineten, es wäre widersinnig zu sagen, daß ein Mensch das Recht hatte den andern zu ermorden und daß dieser dabey das Recht hätte

te sich bis auf den letzten Blutstropfen zu wehren. Daher hielten sie davor, daß man diese Freiheit lieber einen favorem necessitatis als ein jus necessitatis nennen sollte. Hiermit kommt die Anmerkung zu dem §. 1218. in Köhlers I. N. überein, wenn es daselbst heißt: Libertas hæc repugnat juri naturali, stricte dicto. Eadem itaque libertas dici non meretur jus necessitatis, das Nothrecht. Quæ caussa videtur esse, cur alii eandem libertatem maluerint appellare favorem necessitatis. Henr. *Coccejus* eandem sententiam tovit in Cor. 3. Disp. LXII. Vol. I. cujus verba hæc sunt: *Extrema necessitas nunquam jus in alienas res indulget.* Da man aber diesem ohnerachtet hernach das jus necessitatis (simpliciter sic dictæ s. extremæ) und favorem necessitatis, als synonymische Ausdrücke und zwar wie ich gezeigt habe, mit Grunde angesehen hat, so hätte man, ohne einen Fehler zu begehen, bei dem gewöhnlichen Redegebrauche der Gelehrten bleiben können. Hätte der Verfaßer gesagt, daß er gerne ein eigen Wort haben wollte, womit er den geringern Grad der Zurechnung, in dem Zustande der respectiven Noth benennen könnte, und daß das Wort favor necessitatis sich besser hierzu, als zum Zustande der äußersten Noth schickete, so liessen seine Gründe sich noch eher hören; Was die Stelle betrift, so der Verfaßer aus dem Grotius L. I. Cap. IV. §. 7. anführet, worinn der favor necessitatis auf den statum

extremæ neceſſitatis eingeſchränkt ſeyn ſoll; ſo iſt 1) zu merken, daß weder in dieſer Stelle, noch an irgends einem andern Orte, in dem Werke des Grotius de I. B. & P. ſo viel mir bekannt iſt, der Ausdruck favor neceſſitatis vorkommt. Uibrigens gebe ich 2) zu, daß Grotius in dieſer Stelle von der äußerſten Noth (ſumma neceſſitate) redet, und daß er das Nothrecht (jus neceſſitatis) zum wenigſten in den mehreſten Stellen, nur in dem Zuſtande der äußerſten Noth behauptet. Siehe außer der angezogenen Stelle, L. II. C. II. §. VI. X. L. III. C. XVII. §. 1. ſeq. Daß das Nothrecht aber überhaupt auch in einem andern Falle als in der äußerſten Noth, ſtatt finden kann ſolches iſt aus dem §. 266. offenbar. Siehe Andr. Adam Hochſtetter in colleg Pufend. exerc. V. §. XIV. Joh. Joach. Zentgrav de juſt. & jur. Sect. III. art 1. §. 1. und Cicero de invent. rhetor. L. II. cap. 57. ſeq.

n. 2. Was der Prof. Köhler §. 1218. I. N. von dem favore neceſſitatis ſpricht, gehöret vielmehr, wie der Verfaßer meinet, nach dem Redegebrauche, zu der Nothwehre (moderamen inculpatæ tutelæ) als zu dem Nothrechte (favore neceſſitatis). Ich habe dieſen §. 1218. des Köhlers in meinen Erläuterungen des §. 266. vollſtändig angeführet, und meine Leſer werden dadurch in den Stand geſetzt, einzuſehen, ob wohl der Prof. Köhler das Nothrecht und die Nothwehr mit einander

ander verwirret. Meiner Einsicht nach geschiehet dem berühmten Köhler in diesem Stücke Unrecht und am allermeisten wenn man seinen §. 1218. im Zusammenhange liset. Denn bald darauf heists in dem §. 1229. Jus defensionis & moderamen inculpatæ tutelæ non est jus seu favor necessitatis. **Nothwehre ist kein Nothrecht** & v. v. Ubrigens gestehe ich, daß verschiedene andere Lehrer des Naturrechts das Nothrecht und die Nothwehre mit einander verwirren. Der Hofr. Nettelbladt gehet hier l. c. p. 220. auf folgende Art zu Werke: Duplici modo fieri potest, obligationi indispensabili satisfieri minime posse, nisi actum alias illicitum commitamus.

l. prævio alterius actu illicito,	l. sine prævio alterius actu illicito.
Jus necessitatis late sic dictum. Hierher gehöret die Nothwehre (moderamen inculpatæ tutelæ).	Jus necessitatis stricte sic dictum.

Hieraus schließt er: Nothwehr ist kein Nothrecht (im engern Verstande). Ich will eben nicht den Hofr. deswegen sehr tadeln, daß er die Nothwehre und das Nothrecht, als zwo Arten des Nothrechts, überhaupt betrachtet. Meiner Einsicht aber nach kommt es nicht mit dem Redegebrauche überein, die Noth-

wehre ein Nothrecht zu nennen. Nothwehre und Nothrecht werden beständig von einander unterschieden. Derowegen halte ich davor, daß so bald eine unerlaubte Handlung, eine Beleidigung des Andern, vorangehet, so mich berechtiget ihm Ubel zuzufügen, ich alsdenn mich gar nicht auf das Nothrecht berufen darf, indem ich nun das jus læsi in lædentem ausübe, so leicht ein moderamen inculpatæ tutelæ werden kann, wenn er mein Leib und Leben angreift.

Ad §. 270.

n. 1. Der Inbegrif von denjenigen äußerlichen Dingen, ohne welche die Vollkommenheit der Seele und des Körpers weder erworben noch erhalten werden kann, heist das äußere Vermögen (facultates externæ). Z. E. Kleider, Speisen, Bücher, Geld, Vieh, Haab und Gut.

n. 2. **Wir sind durch die Natur verbunden uns äußerlich Vermögen zu erwerben.** Beweis:

Wenn die äußerlichen Dinge, ohne welche die Vollkommenheit der Seele und des Körpers nicht erhalten werden kann, Mittel sind wodurch wir die Vollkommenheit der Seele und des Körpers, als einen Endzweck, erhalten können; so folgt, daß wir durch die

Na-

Natur verbunden sind, uns diese Dinge zu zu erwerben.

Nun ist das erste; folglich auch das letzte wahr.

Der Untersatz ist aus der Erklärung eines Mittels beweislich, und die Folge des Obersatzes ist daher klar, weil derjenige, so zu einem Endzwecke verbunden ist, auch verbunden sey, die Mittel zu ergreifen, wodurch dieser Endzweck erhalten werden kann (§. 94. Zus. und §. 256. sequ.

Wer durch die Natur verbunden ist, diejenigen äußerlichen Dinge sich zu erwerben, ohne welche die Vollkommenheit seiner Seele und seines Körpers nicht erhalten werden kann, derselbe ist verbunden, sich äußerlich Vermögen zu erwerben (n. 1.).

Nun sind wir aber durch die Natur verbunden u. s. w. Folglich u. s. w.

Zusatz.

Das äußere Vermögen gehöret zu dem äußern Zustande (§. 5. seq. Vorb.). Weil wir nun verbunden sind unsern äußern Zustand vollkommner zu machen (§. 255.) so erhellet, daß wir auch verbunden sind, uns äußerlich Vermögen zu erwerben. Auf diese Art kann der vorige Beweis auch geführet werden.

An-

Anmerkung.

Die Art und Weise, wie wir das äußere Vermögen gehörig verwalten oder administriren sollen, erhellet aus demselben Grunde, dessentwegen wir verbunden sind, uns daßelbe zu erwerben. Siehe Heineccius l. c. Lib. I. Cap. VI. §. 151. Diese Lehre von der Erwerbung und Verwaltung des äußern Vermögens gehöret in die philosophische Moral, und meine Leser werden sich erinnern, daß ich in dem 1 sten Theile der Erl. Vorb. sie die Chrematistic genennt habe. Siehe Baumgartens unvergleichliche ethicam philosophicam §. 286. seqq.

Ad §. 271.

Eine Handlung wodurch wir unsere Vollkommenheit hervorbringen und erhalten können, heist in Absicht auf uns, eine Arbeit (labor). Zur Arbeit gehören also 1) alle die Handlungen, wodurch wir eine Vollkommenheit in uns hervorbringen. Z. E. Fleißig studiren, neue Wahrheiten erfinden, nachdenken, Kleider und Schuh machen u. s. w. 2) Alle die Handlungen, wodurch wir unsere Vollkommenheiten erhalten (conserviren) können. Z. E. wenn man sich eine Bewegung des Körpers macht, um seine Gesundheit zu conserviren, essen, trinken, schlafen, seine Gelder ordentlich administriren, u. s. w. 3) Keine Handlung die nicht auf unsere Vollkommenheit, oder die Abwendung unserer Unvollkommenheit gehet, kann eine Arbeit genennt werden. 4) Die durch die Arbeit hervorzubringende oder zu erhaltende Vollkommenheit

kommenheit kann zunächst α) eine Vollkommenheit der Seele, β) eine Vollkommenheit des Körpers, γ) Eine Vollkommenheit unsers äußern Zustandes seyn.

Anmerkung.

n. 1. Einige erklären die Arbeit durch Handlungen, wodurch man sich Unterhalt, und andere zur Conservation seines Körpers nöthige Dinge erwirbt. Allein diese Erklärung hält der Verfasser für fehlerhaft. 1) Hält er sie für zu enge. α) Wenn einer den ganzen Tag umsonst Vorlesungen hält, oder umsonst ein Amt verwaltet, so spricht ein jeder Mensch, daß diese Personen arbeiten; man kann aber doch nicht sagen, daß sie dadurch Handlungen vornehmen, wodurch sie sich Unterhalt und andere zur Erhaltung ihres Körpers nöthige Dinge erwerben. β) Alle Menschen sind zur Arbeit verbunden. Wie will man aber nach dieser Erklärung behaupten, daß reiche Leute, die einen Uiberflus an allem haben, zur Arbeit verbunden wären? 2) Hält er die Erklärung für zu weit. Es giebt Handlungen, wodurch man sich den Unterhalt erwirbt, die keine Arbeit genennt werden können. Z. E. Wenn einer sich durch Spielen, Huren ꝛc. ernähret. Hierbey muß ich bemerken: 1) Daß das Wort Arbeit, ein zweydeutiges Wort sey. Mannigmal wird es im weitern Verstande genommen. Bisweilen nimmt man es in einer engern Bedeutung.

Der

Der Verfasser hat das Wort in einem weitern Verstande genommen. Diejenigen aber, welche auf die vorige Art die Arbeit erklären, nehmen sie in einer engern Bedeutung, und ich glaube, daß man, vermöge des Redegebrauchs, schon dazu berechtiget ist. Der Verfasser wendet wider diese Erklärung ein: α) Daß wenn einer den ganzen Tag Collegia umsonst lieset, diese seine Handlungen, nach der angeführten Erklärung keine Arbeit genennt werden können, welches ungereimt. Ich antworte. a) Es ist nicht ungereimt, zu sagen, daß hier keine Arbeit im engern Verstande statt findet. Will es der Verfasser eine Arbeit im weitern Verstande nennen, so widerspricht er uns nicht. b) Es ist noch die Frage übrig, ob man es nicht eine Arbeit im engern Verstande nennen kann? Wenn einer Handlungen vornimmt, wodurch er zur Absicht hat, die Nothwendigkeiten und Bequemlichkeiten des Lebens sich zu erwerben, die er brauchet, so findet die Arbeit, im engern Verstande statt. Folglich, wenn einer den ganzen Tag Collegia umsonst lieset, oder ein Amt umsonst verwaltet, und er braucht dieses als ein Mittel um seine Umstände zu verbessern. Der erste z. E. um künftig mehrere Zuhörer zu bekommen, und der andere um ein besseres Amt zu erhalten, so kann man allerdings sagen, daß sie beiderseits arbeiten, und zwar im engern Verstande. β) Wendet er ein, daß man, nach der vorigen Erklärung nicht beweisen kann, daß alle Menschen

schen zu der Arbeit verbunden wären. a) Gesetzt, daß dieses nicht angienge, so würde weiter nichts daraus folgen, als daß nicht alle Menschen zur Arbeit, im engern Verstande verbunden wären. Man könnte aber immer dabei behaupten, daß alle Menschen zur Arbeit im weitern Verstande verbunden wären, und auf diese Art ließen sich die Streitigkeiten in dieser Materie entscheiden. b) Allein, es nehmen viele die Arbeit im engern Verstande, nnd beweisen nichts destoweniger, daß alle Menschen zur Arbeit verbunden sind. Siehe des Prof. Baumgartens ethica philos. §. 281. wo es heißt: Complexus occupationum molestarum, quibus necessitates commoditatesque vitæ parentur, *labor* est. Otium a labore est *quies* significatu morali (Müße). Uni plures necessitates commoditatesque vitæ parandæ sunt, quam alteri: Uni difficilius parantur, quam alteri, uni opus est pluribus majoribusque occupationibus ad eas consequendas quam alteri. Hinc unus plus ad laborem obligatur quam alius. Quum tamen nemo sit, cui omnes necessitates commoditatesque vitæ, quibus indiget, *certo* per omnem ætatem sine ulla vel minime molesta occupatione gratis aderunt, *omnibus laborandum est.* Jam autem non semper occupandus es, occupatus etiam non semper necessitates commoditatesque vitæ intendere obligaris, immo occupandus nonnunquam es negotiis no-

nobilioribus, quam quæ prudens ſimplicitas poſſit neceſſitatibus commoditatibusque vitæ hujus ſubordinare, tanquam media, occupatus etiam in parandis neceſſitatibus commoditatibusque vitæ non ſemper moleſtum erit negotium. Ergo *non ſemper laborandum*. Interdum quieſcendum eſt. Ipſo quietis tempore nobiliſſimis negotiis occupari potes, & decet, otio comparativo. γ.) Die dritte Einwendung war dieſe, daß man, nach der gewöhnlichen Erklärung der Arbeit, ſagen muß, daß Leute welche ſpielen und huren, und dadurch ſich ernähren, arbeiten, welches doch ungereimt. Allein wenn man zwiſchen einer rechtmäßigen und unrechtmäßigen Arbeit einen Unterſchied macht, ſo läßt ſich leicht auf dieſen Einwurf des Verfaſſers antworten. 2) Wenn man die Erklärung des Verfaſſers betrachtet, ſo ſcheinet ſie mir gar zu allgemein zu ſeyn. Wenn einer ſich eine mäßige Leibesbewegung macht, um ſeine Geſundheit zu unterhalten, ſo muß man dieſes, nach der Erklärung des Verfaſſers, eine Arbeit nennen. Ferner, wenn einer matt und müde iſt, und ruhet deswegen aus, ſo nimmt er eine Handlung vor, wodurch die Vollkommenheit ſeines Körpers befördert wird, und alſo ſollte dieſes Ausruhen eine Arbeit ſeyn, welche doch wohl nicht allein dem gemeinen Redegebrauch ſondern auch der angenommenen Bedeutung dieſes Worts widerſpricht. Ich halte daher davor, daß man am beſten thut, wenn man

bey

bey der Erklärung des Prof. Baumgartens verbleibet.

n. 2. Der Verfasser macht sich selbst wider seine Erklärung einen Einwurf. Manchmal wird einem eine Arbeit zur Strafe aufgelegt. Kann man wohl sagen, daß hier die Erklärung des Verfassers abgewendet werden kann? Der Verfasser antwortet, ja; und es ist nicht zu leugnen, daß durch die Strafe selbst die Vollkommenheit des Menschen befördert werden kann. Grotius de I. B. & P. L. II. C. XX. §. 1. handelt auch von dieser Sache. Er spricht: Est autem pœna generali significatu malum passionis, quod infligitur ob malum actionis. Nam quamquam pro pœna quibusdam injungi opera quædam solent, ea tamen opera spectantur tantum, qua molesta sunt, atque ideo ad passiones sunt referenda.

Ad §. 272.

Alle Menschen sind, um ihres eigenen Wohls willen, zur Arbeit verbunden.

Wer um seines eigenen Wohls willen verbunden ist, seine Zustände auf alle Art vollkommner zu machen, und in der Vollkommenheit zu erhalten, der ist auch eben deswegen verbunden zu arbeiten.

Nun sind alle Menschen u. s. w. Folglich u. s. w.

Der Obersatz ist aus dem §. 271. und §. 94. Zusatz klar, wo es heist: Wer zu einem Endzwecke verbunden ist, der ist auch verbunden, solche Mittel zu ergreifen, wodurch der Endzweck erhalten werden kann. Der Untersatz erhellet aus dem §. 252 Siehe die Stelle aus des Prof. Baumgartens ethic. philos., so wir bey dem vorigen Absatze angeführet haben.

I. Zusatz.

n. 1. Wenn ein Mensch solche Handlungen vornimmt, wodurch er eine vermeidliche Unvollkommenheit hervorbringt, so kann man nicht nach der Meinung des Verfaßers sagen, daß ein solcher Mensch gearbeitet habe (§. 271.). Dieses kann auch, spricht der Verfasser, auf folgende Art bestätiget werden: Wer durch solche Handlungen sich den Tod zugezogen, der hat einen Selbstmord begangen. Wer will aber solche Handlungen, die Ursachen vom Selbstmorde sind, eine eigentliche Arbeit nennen.

n. 2. Hierbei ist zu merken: 1) Dieser Zusatz des Verfassers hat eine unnatürliche Stelle bekommen, und gehöret eigentlich zu dem §. 271. woraus er fliest. 2.) Ich gehe auch in diesem Stück von dem Verfasser ab. Denn ich halte davor, daß es nichts ungereimtes

sey

sey, zu sagen, daß ein Mensch durch viele Arbeit sich den Tod zugezogen. Man setze einen Gelehrten, der so stark Nacht und Tag studiret, daß er dadurch um seine Gesundheit und sein Leben kommt. Ein jeder spricht, daß dieser gearbeitet habe, nur erinnert man dabey, daß er heftiger gearbeitet habe, als wozu er verbunden gewesen. Wenn man also nur zwischen einer rechtmäßigen und unrechtmäßigen Arbeit einen Unterschied macht, so fällt dieser Einwurf des Verfassers weg.

II. Zusatz.

In einer Collision der Regeln muß die Ausnahme so angestellet werden, daß die größere Vollkommenheit dadurch erhalten werden kann. (§. 93. Zus. II.) Unsere Verbindlichkeit erfodert es also, daß wir, in einer Collision verschiedener Arbeiten diejenigen vornehmen, wodurch unsere gröste Vollkommenheit, so aus den Umständen ermessen werden muß, erhalten werden kann. Welche aber diese unsere größte Vollkommenheit überhaupt sei, siehet ein jeder leicht aus den Gründen ein, so wir in diesem Hauptstücke auseinander gesetzt haben. Wollte ich die philosophische Moral erläutern, so sollte es mir nicht schwer fallen, diese Materie weiter auszuführen, und zugleich von den Tugenden und Lastern zu handeln, die man, in Absicht auf die Arbeit zu bemerken hat. Allein davon hat man Abhandlungen genug.

Anmerkung.

Weil alle Menschen verbunden sind zu arbeiten, so ist klar, daß der Zustand der Gemeinschaft (status communionis) die Menschen, welche die natürliche Gesetze freywillig beobachten, nicht von der Arbeit befreyet. Siehe Grotius de I. B. & P. L. II. C. II. §. 2. 3. seq. welche Stelle der Verfasser hierbey anführet. Es handelt aber hier Grotius §. 2. von der ursprünglichen Gemeinschaft, und von den Ursachen, warum diese aufgehoben, und das Eigenthum eingeführet worden ist. In dem §. 3. beweiset er, daß das große Meer noch in Gemeinschaft sey, und daß niemand dieses eigenthümlich sich erwerben kann, u. s. w. So viel erhellet aus diesen Stellen des Grotius, daß die ursprüngliche Gemeinschaft nicht ohne alle Arbeit möglich gewesen, indem die Leute sich selbst die Dinge anschaffen und zubereiten müsten, die sie zur Nothdurft und Bequemlichkeit brauchten, und man muß es auch gestehen, daß wenn einige, so aus einer gemeinschaftlichen Casse mit andern leben, sich auf die faule Seite legen, zur Beschwerde der übrigen, das gemeinschaftliche Wohl sehr schlecht befördern, und also ihrer Verbindlichkeit zuwider handeln.

Ad §. 273.

n. 1. Hier beweiset der Verfasser, daß wir verbunden sind, uns aller rechtmäßigen Ehre zu befleissigen, und zwar kommt in diesem §. zweyerlei vor. 1) Wir sind verbunden, aller

rechtmäßigen innern Ehre uns zu befleißigen. 2) Wir sind auch verbunden alle rechtmäßige äußere Ehre zu suchen. Zu dem Ende muß man vorläufig wissen, was die innere und äußere Ehre sey, wovon man §. 239. Erl. nachlesen kann.

n. 2. Wir haben also erst zu beweisen, daß wir verbunden sind, alle innere Ehre zu suchen, und nichts ist leichter, als dieses zu beweisen. Denn wir sind ja auf alle mögliche Art verbunden, uns vollkommner zu machen §. 252. Der Inbegriff aber dieser unsrer Vollkommenheiten macht unsere innere Ehre aus §. 239. Erläut. Folglich sind wir auch verbunden, alle innere Ehre zu suchen.

n. 3. Wenn wir verbunden sind, unsern äussern Zustand vollkommner zu machen, so folgt, daß wir auch alle rechtmässige äußere Ehre suchen müssen.

Nun ist das erste, folglich auch das letzte wahr.

Der Untersatz ist aus dem §. 255. klar, und die Folge des Obersatzes läst sich leicht beweisen. Denn die äussere Ehre bestehet in dem Urtheile anderer von unsern Vollkommenheiten (§. 239.). Wo also eine äussere Ehre vorhanden, da stimmen die Urtheile anderer, welche ausser uns vorhanden, mit unsern Vollkommenheiten zusammen (§. 13.).

Eine solche Zusammenstimmung macht eine Vollkommenheit unsers äußern Zustandes aus (§. 3. Vorb. u. §. 13.) Folglich wird unser äußerlicher Zustand durch die äußere Ehre vollkommner gemacht. Weil wir also verbunden sind, unsern äußern Zustand vollkommner zu machen, so sind wir zugleich verbunden, alle rechtmäßige äußere Ehre zu suchen.

n. 4. Es erhellet also hieraus, daß wir nicht allein verbunden sind, so zu handeln, daß wir Ehre verdienen, oder uns der Ehre würdig zu machen (n. 2.), sondern auch, daß wir würklich verbunden sind, zu machen, daß andere eine Erkenntnis von unsern Vollkommenheiten bekommen, und diese ihre Erkenntnis an den Tag legen. (n. 3.). Jedoch, 1) muß es uns mehr um die innere, als die äußere Ehre zu thun seyn, indem die erste, aber nicht die letzte, immer in unserer Gewalt stehet, und die letzte ohne die erste ein Nichts, ein Schatten ohne Körper ist. Hieher gehören die Aussprüche: Recte agere, unica nobis relicta ad veram laudem est via. Illum honores glorificant, quem commendat & vita, *Cassiod.* 2) Man muß die äußere Ehre auf eine rechtmäßige Art suchen, keine unrechtmäßige Mittel in dieser Absicht anwenden, und keine größere Ehre verlangen, als man verdienet. Respue quod non es. *Pers.* Widrigenfalls ist man ehrgeizig, welches ein Laster ist, so wie die ordentliche Ehrbegierde eine Tugend ist. 3.)

Man

Man kann es niemand als ein Laster zurechnen, daß er alle rechtmäßige Mittel anwendet, in der Welt berühmt zu werden. Der Verstand und die Tugend werfen immer einen Schatten. Dieser ist die Ehre. Wo der Schatten fehlet, zweifelt man an der Würklichkeit des Körpers. Wer eine schöne und zugleich gründliche Abhandlung von der Ehre verlangt, der mache sich Meiers Tractat, von der Ehre bekannt.

Zusatz.

Weil wir verbunden sind alle rechtmäßige Ehre zu suchen, so erhellet, daß wir auch verbunden sind, allen Schimpf und alle Schande zu vermeiden, und von uns abzulehnen (§. 239.) Falsche Beschimpfungen (vituperia falsa) sind **Verleumdungen** (calumniæ). Folglich sind wir auch verbunden, alle Verleumdungen zu vermeiden, und von uns abzulehnen. Siehe Stockhausens Abhandlung von den Trostgründen wider Verleumdungen.

I. Anmerkung.

In der Republik gehören die Titel zu den Ehrenzeichen, welche von der äussern Ehre Zeugnisse sind, und dieselbe befördern. Insofern man also verbunden ist, alle rechtmäßige äußere Ehre zu suchen, ist man auch in einer Republik verbunden, durch rechtmäßige Mittel solche Ehren-

titel sich anzuschaffen, die man verdienet. Der Verfasser aber spricht mit Glafey ganz recht; Cave tamen, ne aliud in titulo, aliud in pyxide. Wenn ein Mensch, der nicht einen Heller Verstand und Verdienste hat, Herr Geheimerath heist, so bestehet ein solcher Mensch aus einem Widerspruche. Es kommt also hier hauptsächlich auf die Verdienste eines Menschen an. Kommt sein Titel hiemit überein, so ist er gut, und er verdienet deswegen geehret zu werden. Hat er sich aber einen Titel vors Geld gekauft, den er nicht verdienet, so darf er sich auch eben nicht gar zu viel auf seinen Titel einbilden. Siehe von der Rangsucht des berühmten Freiherrn von Holbergs Moral. Gedanken S. 44. ꝛc. Will man aber eine ausführliche Rangsverordnung des Naturrechts lesen, so schlage man Glafey l. c. S. 844. ꝛc. nach.

Ad §. 274.

Derjenige trennet seine Pflichten von einander, der sie eines Theils erfüllet, andern Theils aber bei Seite setzet; oder der auf die Art handelt, als wenn eine Pflicht gegen einen Theil, eine Pflicht gegen das Ganze wäre.

Zusatz.

Der trennet also die Pflichten gegen sich selbst von einander, welcher

1.) Die Pflichten gegen seine Seele und seinen Körper beobachtet, aber die Pflichten gegen sei-

seinen äußern Zustand bey Seite setzt. Z. E. Wenn einer fleissig studieret, und tugendhaft ist, mässig ißt und trinkt, und seine Gesundheit beobachtet, aber dabei sich gar nicht um sein Gesinde bekümmert, läßt sein äußeres Vermögen zu Grunde gehen, und lehnet nicht die von ihm ausgestreute Verläumdungen von sich ab, u. s. w.

2) Wer die Pflichten gegen die Seele beobachtet, und verabsäumet dabei die Pflichten gegen seinen Körper und äußern Zustand. Z. E. wenn einer fleißig singet und bethet, studiret und verbessert seinen Willen, aber dabei seinen Körper schwächet, wie ein Schwein einhergehet, und alles den Armen wegschenkt, daß er hernach betteln gehen muß.

3) Wer die Pflichten gegen den Körper, mit Hintenansetzung der Pflichten gegen die Seele und den äußern Zustand, beobachtet, oder endlich

4) Wer die Pflichten gegen seinen äußern Zustand in Acht nimmt, und dabey die Pflichten gegen die Seele und den Körper aus den Augen setzt.

Ad §. 275.

n. 1. Man darf die Pflichten gegen sich selbst nicht von einander trennen. Denn die Pflichten gegen die Seele, den Körper und

den äussern Zustand müssen deswegen beobachtet werden, damit wir unsere Vollkommenheit hervorbringen können (§. 252. 2c.). Unsere Vollkommenheit aber bestehet aus der Vollkommenheit der Seele, des Körpers und äussern Zustandes (§. 14. Sch. I. §. 170.). Wer also diese Pflichten von einander trennet, der bringt weder seine Vollkommenheit hervor, noch erhält er dieselbe (§. 274.). Folglich dürfen sie nicht von einander getrennet werden.

n. 2. Dieser Beweis kann auch unmittelbar aus dem §. 255. geführet werden. Siehe hierbei des Freyherrn von Wolfs Gedanken von der Menschen Thun und Lassen §. 225.

Ad §. 276.

n. 1. Wer seine Pflichten in Acht nimmt, thut nichts, wozu er nicht ein Recht hat. Beweis:

Wer nichts thut, so den sittlichen Gesetzen widerspricht, der thut nichts, was ihm nicht sittlich möglich ist.

Wer seine Pflichten in Acht nimmt, thut nichts, so den sittlichen Gesetzen widerspricht.

Folglich thut er nichts, was ihm nicht sittlich möglich ist.

Der Obersatz ist aus dem §. 150. und der Untersatz aus dem §. 148. klar.

Wer nichts thut, was ihm nicht sittlich möglich ist, der thut nichts, wozu er nicht ein Recht hat.

Wer seine Pflichten in Acht nimmt, u. s. w.

Folglich u. s. w.

Der Obersatz ist aus dem §. 151. klar.

n. 2. Dieser Beweiß kann auch kurz so geführet werden. Wer seine Pflichten beobachtet thut dasjenige, wozu er verbunden ist. Dieses kann man als eine Erklärung der Pflichten ansehen. Wo eine Verbindlichkeit, da ist eine Befugnis §. 152. Folglich wer seine Pflichten beobachtet, thut dasjenige, wozu er befugt ist.

Zusatz.

Wer also die Pflichten gegen sich selbst beobachtet, thut nichts, wozu er nicht berechtiget ist.

Ad §. 277.

Nun kommt der Verfaßer zu einem der schweresten Begriffe in dem Naturrecht. Er will nemlich

lich bestimmen, was man eigentlich durch das Unsrige verstehen soll. Er spricht: Alle diejenigen Dinge, welche wir, unsrer Verbindlichkeit gemäs, oder nach unserm Gutbefinden, zu unsrer Glückseligkeit anwenden können, machen das Unsrige (τὸ nostrum) aus. Es steckt hierinne eine gedoppelte Erklärung. Die erste ist: Alle die Dinge, welche wir unsrer Verbindlichkeit gemäs, zu unsrer Glückseligkeit anwenden können, machen das Unsrige aus. Die andere ist: alles, was wir, nach unserm eignem Willkühr, zu unsrer Glückseligkeit anwenden können, macht das Unsrige aus. Z. E. Die Vollkommenheiten und Kräfte unsrer Seele, der Körper, alle die Güter, so in unserm äußern Zustande existiren, und niemand, als uns zugehören, alle unsere Befugnisse und Verbindlichkeiten gehören zu dem Unsrigen. Wie der Verfaßer das Seinige (τὸ suum) und das Fremde (τὸ alienum) erkläret, ist aus seinem Begriff, des Unsrigen, klar. Das Seinige eines Menschen ist der Inbegriff aller derer Dinge, die er seiner Verbindlichkeit gemäs, zu seiner Glückseligkeit anwenden kann. Das Fremde (τὸ alienum) ist, in Absicht auf mich, der Inbegriff derer jenigen Dinge, die ein anderer seiner Verbindlichkeit gemäs, zu seiner Glückseligkeit brauchen kann. Hierbei ist, in Absicht auf das Wort, Seinige (τὸ suum) zu merken, daß es von einigen auf die Art gebraucht wird, daß sie ein meum *suum*, nostrum *suum*, und alienum *suum* behaupten.

Anmerkung.

n. 1. Der Verfaßer macht sich hier selbst einen Einwurf wider seine Erklärung des Unsrigen. Er spricht: Alles dasjenige, was wir unsrer Verbindlichkeit gemäs, oder nach unserm eigener Willkühr zu unserer Glückseligkeit dirigiren können, gehöret zu dem Unsrigen. Weil wir nun, wenn wir etwas zu unsrer Glückseligkeit dirigiren, unsrer Verbindlichkeit gemäs handeln (§. 147.) so folgt dieser letztere Charakter aus dem ersten, und scheinet also überflüßig zu seyn. Allein weil das Wort, Verbindlichkeit, deswegen in der Erklärung des Unsrigen angenommen worden, um desto beßer auf die gewöhnlichen Einwürfe antworten zu können, die man wider den Begriff des Unsrigen macht, so hält der Verfaßer davor, daß er dessentwegen keines Fehlers beschuldiget werden kann, weil er einen Character angenommen, so aus einem andern fließt, zumal da die Vernunftlehre uns erlaubt, um mehrerer Deutlichkeit willen, einen solchen Charakter zuzulassen, wodurch wir in den Stand gesetzt werden, die Einwürfe leichter zu beantworten. Hier heist es also: Superflua non nocent.

n. 2. Der Verfaßer bestimmet den Begriff von dem Unsrigen viel genauer als andere Lehrer des Naturrechts. Der Prof. Köhler l. c. §. 747. spricht: Complexum omnium eorum, quibus alter jamjam instructus est,

&

& in quibus ejus felicitas interna & externa vertitur, vocabimus *suum*. Quod etiam definiri potest per complexum omnium bonorum, quibus aliquis instructus est. Der Prof. Meier in Halle pflegte in seinen Vorlesungen über Köhler zu sagen: Complexus bonorum in statu alicujus actualium est *suum*, z. E. Seele, Körper und die äußeren Güter. Grotius l. c. L. II. C. 17. §. 2. spricht; Natura homini *suum* est vita non quidem ad perdendum, sed ad custodiendum corpus, membra, fama, honor, actiones propriæ. Dominio & pactis quomodo *suum* cuique sit, docet tractatio nostra, tum quoad res, tum quoad jus in actiones alienas. Hiermit kommt Hertius in seiner jurispr. univ. Sect. III. de sociitate §. 9. überein, wenn er spricht: *Suum* significat omne, quod cuique competit, sive datum sit a natura, ut vita, corpus membra, pudicitia, existimatio simplex, actiones propriæ, sive facto hominis accessit. Filliucius tr. 31. tom. 2. de just. & jur. c. 2. n. 29., wie Ziegler in notis ad *Grotium* p. 45. spricht: per *suum* vult significari illud, quod cuique secundum LL. debitum, sive sit dominium rei, sive usus & ususfructus, sive possessio, sive quod alteri debetur ex contractu vel quasi contractu, ex delicto vel quasi delicto, quo quis alteri intulerit injuriam vel damnum.

§. 3. Es fragt sich also, warum der Verfasser in diesem Stück, von Köhler und andern Lehrern des Naturrechts abgegangen? Er hält davor, daß man verschiedene Schwierigkeiten wider den gewöhnlichen Begriff macht, die nicht anders, als durch die von ihm hinzugefügte Einschränkung, gehoben werden können. Allein ich halte davor, daß man, ohne den gewöhnlichen Begriff zu ändern, schon im Stande sey, die Schwierigkeiten zu heben, die wider die Lehre von dem Seinigen, gemacht werden. Der Prof. Schierschmidt in Erlangen, hat in seinem J. N. §. 244. von dem Seinigen so deutlich gehandelt, daß ich nicht umhin kann, diese Stelle ganz herzusetzen. Sie lautet aber folgender Gestalt: Quicquid est e numero eorum, quæ in homine individuo ratione exsistentiæ determinata sunt, ad *τὸ suum* hominis pertinet. conf. §. 747. Jur. N. B. *Kœhleri*. Quum autem ea, quæ in homine individuo vel apud hominem ratione exsistentiæ determinantur, aut sola natura aut aliunde quorsum infra facta hominis et leges civiles referuntur, in homine individuo ratione exsistentiæ determinata sunt: constat, *τὸ suum* hominis vel connatum esse vel acquisitum. Homo individuus iis, quæ in ipso ratione exsistentiæ determinata sunt, *instructus* dici potest, usui loquendi convenienter. Quicquid igitur est e numero eorum, quibus homo inviduus vel a natura vel aliunde instructus est, ad *τὸ suum* ho-

hominis pertinet. Ita notionem τὸ *suum* B. *Kœhleri*, quam §. 747. Jur. nat. dedit. ex noſtra deduximus. Modi intrinſeci, non minus quam extrinſeci alicujus hominis individui actu tales, ſunt e numero eorum, quæ in homine individuo ratione exſiſtentiæ determinata. Ergo modi intrinſeci non minus quam extrinſeci alicujus hominis individui actu tales pertinent ad τὸ *suum* ipſius. Perfectiones noſtræ naturales ſive animæ ſive corporis, nec minus perfectiones accidentales ſive animæ, ſive corporis, ſive ſtatus externi in nobis conſpicuæ, ſeu quas nobis actu comparavimus, ſunt in numero eorum, quæ in nobis vel a natura vel aliunde ratione exſiſtentiæ determinata ſunt. Quare perfectionis noſtræ naturales ſive animæ ſive corporis, nec minus perfectiones noſtræ accidentales ſive animæ ſive corporis ſive ſtatus externi actu tales pertinent ad τὸ *noſtrum*. Contra vero perfectiones accidentales ſive animæ ſive corporis ſive ſtatus externi, ad quas nobis comparandas adhuc apti nos ſumus, quas tamen nondum adquiſivimus, in nobis nondum ratione exiſtentiæ determinatæ ſunt, licet adhuc in nobis ratione exiſtentiæ determinari poſſint. Quare perfectiones accidentales ſive animæ ſive corporis ſive ſtatus externi, ad quas nobis comparandas nos quidem apti ſumus, licet easdem nondum adquiſiverimus, ad τὸ *noſtrum* quidem pertinere poſ-

sunt, actu tamen nondum pertinent. conf. *Grotius* de I. B. & P. L. II. C. 17. §. 3.

n. 4. Einige theilen, mit dem Prof. Baumgarten, das suum in externum s. juris naturalis und internum s. ethicum ein. Jenes erklären sie durch dasjenige, so einem, ohne äußere Beleidigung nicht genommen werden kann. Dieses aber nennen sie alles, was jemand nicht ohne eine innere Beleidigung genommen werden kann. Diese Eintheilung aber will mir nicht gefallen. Denn alles, was zu dem Seinigen eines Menschen gehöret, ist so beschaffen, daß es ihm nicht, ohne äußere und vollkommene Beleidigung, genommen werden kann.

Ad §. 278.

Unsere Befugnisse gehören zu den Unsrigen. Beweis.

Alles was zu denen Dingen gehöret, die wir unsrer Verbindlichkeit gemäs, zu unsrer Glückseligkeit dirigiren können, gehöret zu dem Unsrigen.

Nun aber gehören unsere Befugnisse zu denen Dingen, welche wir, unsrer Verbindlichkeit gemäs, zu unsrer Glückseligkeit dirigiren können.

Folglich u. s. w.

Der Obersatz ist aus der Erklärung des Verf. von dem Unsrigen begreiflich. Der Untersatz wird so bewiesen: Unsere Befugnisse sind sittliche Vermögen, nach eignem Willkühr zu handeln (§. 151) Weil es uns nun nicht sittlich möglich ist, andere Handlungen vorzunehmen, als diejenigen welche uns und unsern Zustand vollkommner machen (§. 143. 144. 135.) so ist klar, daß unsere Befugnisse nur zu denen Dingen gehören, wodurch wir unsere Vollkommenheiten befördern, und die wir also zu unsrer Glückseligkeit anwenden können (§. 147.) Weil wir nun auch zu diesem verbunden sind (§. 143. 98.) so ist offenbar, daß unsere Befugnisse zu denen Dingen gehören, die wir unserer Verbindlichkeit gemäs, zu unsrer Glückseligkeit anwenden können.

Zusatz.

Folglich können wir auch unsre Pflichten mit höchstem Grunde zu dem unsrigen rechnen; Denn diese fassen unsere Rechte in sich, und gehen nicht weiter, als diese (§. 276.).

Anmerkung.

n. 1. Der Verfaßer bemerkt hier erst, daß er an diesem Orte nicht weitläufiger von den Pflichten gegen uns selbst handeln will, indem die Leser selbst leicht dasjenige einsehen, was aus dem vorhergehenden gefolgert werden kann, und das übrige keine genaue Verbindung mit den

Wahr-

Wahrheiten des Naturrechts hat. Ich füge hinzu: der Verfaßer wäre ordentlicher zu Werke gegangen, wenn er diese ganze Lehre, von den Pflichten gegen uns selbst, aus der philosophischen Moral vorausgesetzt hätte, wohin sie eigentlich gehöret (§. 34. Vorb. Erl. 1. St.), und dann hätte er nicht nöthig gehabt, einerley Lehren, sowohl in der philosophischen Moral, als in dem Naturrechte, vorzutragen.

n. 2. Ferner bemerket er, daß er jetzt in dem folgenden Capitel kürzlich von den Pflichten gegen Gott handeln wolle, weil diese Lehre einen grossen Einflus in das allgemeine Kirchenrecht hat, und er tadelt den berühmten Otto, welcher in seinem J. N. & G. Element. P. II. §. 17. p. 176. davor hält, daß diese Lehre nicht zu dem Naturrechte gehöret. Ich halte aber davor, daß Otto, und alle diejenigen, die eben so verfahren, gar nicht zu tadeln sind, indem die Lehre, von den Pflichten gegen Gott, eigentlich in die philosophische Moral gehöret, wo sie auch selbst der Verfaßer abhandelt. Siehe §. 34. Vorb. Erl 1. St. Ich gebe gerne zu, daß diese Lehre in das Naturrecht einen ungemein grossen Einflus habe, und daß sehr viele Lehren des Naturrechts, ohne diese, gar nicht vollständig verstanden werden können. Aber hieraus folgt nicht, daß sie in dem Naturrechte selbst abgehandelt werden mus. Die Metaphysik hat auch einen

grossen Einflus in das Naturrecht. Wer will aber daher schließen, daß die Metaphysik in dem Naturrechte selbst abgehandelt werden mus? Der Verfasser hätte also besser gethan, wenn er auch die Lehre, von den Pflichten gegen Gott, aus der philosophischen Moral vorausgesezt hätte.

Zweytes Hauptstück.

Von den Pflichten der Menschen gegen Gott.

Ad §. 279.

Wir sind um unsers eigenen Wohls willen verbunden, Gott und seine Vollkommenheiten mit Uberzeugung, zu erkennen.

1) **Wir sind um unsers eigenen Wohls willen verbunden, Gott und seine Vollkommenheiten zu erkennen. Beweis.**

Wer um seines eigenen Wohls willen verbunden ist, dasjenige zu thun, was ihn und seinen Zustand vollkommner macht, der ist auch um seines eigenen Wohls willen verbunden, seine Pflicht, die natürliche Gesetze zu beobachten, zu erfüllen.

Nun sind wir u. s. w.

Folglich u. s. w.

Der Untersatz ist §. 255. bewiesen worden. Der Obersatz ist aus dem §. 144. beweislich.

Wer um seines eigenen Wohls willen verbunden ist, seine Pflicht in Absicht auf die Beobachtung der natürlichen Gesetze zu erfüllen, der ist auch eben deswegen verbunden, auch Bewegungsgründe zum Handeln aus den göttlichen Vollkommenheiten herzunehmen.

Nun sind wir u. s. w.

Folglich u. s. w.

Der Obersatz ist aus dem §. 171. und 127. erweislich, und der Untersatz hängt vom vorigen Schluße ab.

Wer um seines eigenen Wohls willen verbunden ist, aus den göttlichen Vollkommenheiten Bewegungsgründe zum Handeln herzunehmen, der ist auch eben aus derselben Ursache verbunden, Gott und seine Vollkommenheiten zu erkennen.

Nun sind wir u. s. w.

Folglich u. s. w.

Der Obersatz ist aus dem §. 36. und 94. erweislich, und der Untersatz hängt von dem vorigen Schluße ab.

II. Diese Erkenntnis von Gott und seinen Vollkommenheiten mus überzeugend seyn.

Wenn eine nicht überzeugende Erkenntnis (cognitio persuasoria) von Gott und seinen Vollkommenheiten sehr leicht eine falsche Erkenntnis von ihm und seinen Vollkommenheiten werden kann; so folgt, daß unsere Erkenntnis von Gott und seinen Vollkommenheiten überzeugend seyn mus.

Das erste ist wahr; folglich auch das letzte.

Die Folge des Obersatzes ist daher klar, weil wir eine wahre Erkenntnis von Gott und seinen Vollkommenheiten haben müßen (n. 1.). Der Untersatz ist aus der Vernunftlehre klar. Siehe §. 160. Zus. Pr. Log.

Zusatz.

Was wir mit Uberzeugung erkennen, das erkennen wir gewiß (§. 155. ꝛc. Pr. Log.). Folglich müssen wir von Gott und seinen Vollkommenheiten eine gewiße Erkenntnis haben.

Anmerkung.

Der Verfaßer führet hier einen Einwurf an, den er zugleich kürzlich beantwortet. Man mögte vielleicht einwenden, daß diese Verbindlichkeit,

eine überzeugende und gewiße Erkenntnis von Gott und seinen Vollkommenheiten zu haben, nicht allgemein, und folglich keine natürliche Verbindlichkeit wäre (§. 135. Zus. I.)., indem ungelehrte Leute nicht im Stande sind, dasjenige einzusehen was zu einer wahren überzeugenden Erkenntnis erfodert wird. Allein der Verfaßer hält mit Grund davor, daß es gar nicht einem Ungelehrten unmöglich sey, eine überzeugende Erkenntnis von Gott und seinen Vollkommenheiten zu bekommen, welches durch die Erfahrung bestättiget wird. Ich halte davor, daß des berühmten Fenelons Traktat, de l'existence de Dieu, wovon auch zu Hamburg eine deutsche Uebersetzung herauskommen ist, so deutlich und bündig geschrieben sey, daß man durch Hülfe desselben eine gründliche und überzeugende Erkenntnis von Gott und seinen Vollkommenheiten bekommen kann, wenn man gleich nicht von der Gelehrsamkeit Profeßion macht; und der Verfaßer macht uns Hoffnung, daß er, wo er dazu Zeit bekommt, die Methode bekannt machen will, wornach man am glücklichsten die Ungelehrten von der Wirklichkeit Gottes und seinen Vollkommenheiten überführen kann. Ich bin versichert, daß diese Arbeit des Verfaßers nicht ohne Nutzen seyn wird. Siehe hierbey des Freiherrn von Wolf vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen (§. 681. ꝛc.).

Ad §. 280.

n. 1. Wenn man Gott falsche Eigenschaften andichtet, oder aus seinen wahren Vollkommenheiten

menheiten falsche Folgen herleitet, und daher Bewegungsgründe zum Handeln hernimmt, so findet der Aberglaube (superstitio) statt. Folglich giebt es einen gedoppelten Fall, worinn man den Aberglauber antrifft: α) Wenn man Gott falsche Eigenschaften beilegt, und daher Bewegungsgründe zum Handeln hernimmt. Z. E. Die Türken glauben, Gott komme auf die Erde, esse und trinke u. s. w.; oder man stellt sich Gott, als einen bösen Mann vor, der seine bloße Lust darin setzt, uns zu plagen und zu bestrafen. Der Verfasser führet selbst Sch. I. (a) zum Beispiel eine Stelle aus dem Cicero de offic. L. III. C. 28. §. 7. an, wo es von Gott heißt, daß er nie zürnen und niemand schaden kann. Die Stelle selbst lautet so: Non fuit *Jupiter* metuendus, ne iratus noceret, qui *neque irasci solet, neque nocere* .. .. in jurejurando, non qui metus, sed quæ vis sit, debet intelligi; est enim jusjurandum affirmatio religiosa. Quod autem affirmate, quasi Deo teste, promiseris, id tenendum est. Jam enim non ad *iram Deorum, quæ nulla est*: Sed ad justitiam & ad fidem pertinet (jusjurandum). Qui igitur jusjurandum violat, is fidem violat (& justitiam). „ Wenn Cicero das Wort zürnen im eigentlichen Verstande genommen, so könnte man nicht sagen, daß er irrete. Weil aber aus dem Zusammenhange erhellet, daß Gott die Strafgerechtigkeit genommen wird, so muß man

gestehen, daß Gott eine Unvollkommenheit angedichtet wird, wenn man behauptet, daß er nicht zürnen, und den Menschen schaden kann. β) Der Aberglaube findet auch statt, wenn man aus den wahren Vollkommenheiten Gottes falsche Folgen ziehet, und sich dadurch zum Handeln bestimmt. Z. E. Man legt Gott eine wirkliche Strafgerechtigkeit bei, aber daraus schliest, daß er nicht anders, als durch Opfer versöhnet werden kann, und sich dadurch bestimmet, einem Moloch seine Kinder zu opfern. Siehe Schol. I. lit b. oder auch, wenn die Türken glauben, daß derjenige, so ihre Religion mit Feuer und Schwerdt ausbreitete, sogleich, wenn er stürbe, gen Himmel fahren, köstliche Speisen und alten Wein aus Adams Keller bekommen, tanzen und huren würde.

II. 2. Wenn man aus den wahren Vollkommenheiten Gottes falsche Eigenschaften schliest, so legt man Gott mittelbarer Weise falsche Eigenschaften bei. Man kann also sagen, daß in den beiden n. 1. angeführten Fällen des Aberglaubens, Gott falsche Eigenschaften beygelegt werden, nur mit dem Unterschiede, daß ihm in dem ersten Falle unmittelbar, in dem andern aber nur mittelbarer Weise falsche Eigenschaften beygelegt werden. Folglich kann man den Aberglauben überhaupt durch eine Handlung erklären, vermöge deren man Gott entweder unmittelbar oder mit-

mittelbar falsche Eigenschaften beilegt, und daher Bewegungsgründe zum Handeln nimmt.

Zusatz.

Weil wir verbunden sind, eine wahre und überzeugende Erkenntnis von Gott und seinen Vollkommenheiten zu haben (§. 279.), so erhellet, daß wir nicht aus Eigenschaften, die Gott fälschlich beigelegt werden, Bewegungsgründe zum Handeln hernehmen dürfen. Folglich müssen wir allen Aberglauben vermeiden.

Anmerkung.

n. 1. Einige nehmen noch eine dritte Quelle des Aberglaubens an, wenn man nämlich den Creaturen Würkungen beylegt, die nur Gott verrichten kann. Z. E. Buddeus de atheismo & superstitione giebt 3 Charakter eines abergläubischen Menschen an: 1) Wenn man Gott (unmittelbar) falsche Eigenschaften beilegt. 2) Wenn man aus den wahren Vollkommenheiten Gottes falsche Begriffe herleitet, und 3) wenn man den Kreaturen eine größere Kraft beilegt, als ihnen zukommen kann, oder solche Würkungen von ihnen behauptet, die nur Gott thun kann. Z. E. Wenn man meinet, man könne auf einem Pflugschaar, den man von seinem Vater geerbet, die Hexen nach den Blocksberg reiten sehen. Allein, der letzte und dritte Fall ist schon unter den beyden von uns angeführ-

ten

ten Fällen des Aberglaubens begriffen. Denn wenn man den Kreaturen solche Würkungen beileget, die nur Gott thun kann, so legt man denselben göttliche Vollkommenheiten bei, verwirret Gott mit den Geschöpfen, und macht sich also von Gott einen falschen und irrigen Gedanken, und legt ihm falsche Eigenschaften bey.

n. 2. Meine Leser werden gesehen haben, daß der Verfasser von den meisten andern Moralisten, in der Erklärung des Aberglaubens, abgehet. Darin kommen fast alle Sittenlehrer überein, daß der Aberglaube nur alsdenn statt findet, wenn man Gott aus einem Irrthum fürchtet. Z. E. 1) Wenn man die Götzen fürchtet. 2) Wenn man ein eben so mächtig als Gott, oder noch mächtigeres böses Wesen fürchtet. 3) Wenn man den wahren Gott auf eine knechtische Art fürchtet: 4) Wenn man sich vor seine Strafen auf die Art fürchtet, daß man sie nicht als Strafen seiner eigenen bösen Handlungen betrachtet, sondern Gott als einen bösen Mann ansieht, der ohne Ursache strafet. 5) Wenn man sich für unvrsportionirliche göttliche Strafen seiner bösen Handlungen fürchtet, und endlich 6.) Wenn man sich für übernatürliche Strafen fürchtet, die Gott ohne Nothwendigkeit uns zufügen sollte. Siehe Baumgartens ethic. philos. §. 105. 106. Der Verfasser aber nimmt den Begriff des Aberglaubens in einem viel weitern Verstande. Die Epicurer

leug-

leugneten die Vorsicht Gottes, standen in den Gedanken, daß Gott sich gar nicht um die Menschen und ihre Handlungen bekümmerte, und viele bestimmten sich durch diese ihre falsche Erkenntnis von den göttlichen Vollkommenheiten gottlos und wollüstig zu leben. Dieses muß der Verfasser auch abergläubisch nennen, wenn gleich Gott hier nicht aus Irrthum gefürchtet wird. Man vergleiche hiemit die Stelle aus dem Cicero so der Verfasser selbst zu einem Beispiele des Aberglaubens angeführet hat. Wenn nämlich einige Heiden davor gehalten, daß sie nicht um der Strafgerechtigkeit Gottes willen, die sie leugneten, sondern um die Redlichkeit und Gerechtigkeit zu beobachten, ihre Eidschwüre zu halten verbunden waren, so nennt der Verfasser diese Handlungen dieser Freygeister einen Aberglauben, welches nicht scheinet dem Redegebrauche gemäß zu seyn. Ich gebe zu, daß ein jeder Aberglaube aus einer falschen Erkenntnis von den göttlichen Vollkommenheiten entspringet: aber diese unreine Quelle ist so ergiebig, daß viele andere Fehler auch daraus hervorströmen, und insofern kann man nicht sagen, daß alle die Handlungen, die aus einer falschen Erkenntnis von den göttlichen Vollkommenheiten entspringen, zum Aberglauben gehören sollten. Die Erklärung des Verfassers vom Aberglauben ist also, meiner Einsicht nach, zu weit.

n. 3. Ja ich unterstehe mich, zu behaupten, daß seine Erklärung in einer andern Absicht zu enge sey. Der Verfasser fordert, daß alle abergläubische Leute, aus einer falschen Erkenntnis von den göttlichen Vollkommenheiten Bewegungsgründe (motiva) zum Handeln hernehmen müssen. Folglich behauptet er, daß alle abergläubische Leute, ohne Ausnahme, durch eine allgemeine deutliche Erkenntnis des Guten und Bösen, sich zum Handeln bestimmen (§. 32.-36.), welches doch wohl der Natur der Sache und der Erfahrung widerspricht. Zum wenigsten muß der Verfasser, in Absicht auf diesen Einwurf, gestehen, daß er seine eigene Erklärung, derer Bewegungsgründe verlaßen, und sie, in dem Begriffe des Aberglaubens, in einem weitern Verstande genommen, und auf diese Art verfährt der Verfasser öfters, z. E. in Absicht auf den Begriff vom mutabili, und einer actione libera & morali. Siehe meine ausführliche Vertheidigung meiner Erläuterungen und Anmerkungen wider den Anhang, so der Verfasser seinen philosophischen Nebenstunden angefüget hat.

Ad §. 281.

Sowohl die Gottesleugner als abergläubische sind unglückseelige Menschen. Beweis:

Wer seiner natürlichen Verbindlichkeit zuwider handelt, übertritt das natürliche Gesetz.

Nun handeln sowohl die Gottesleugner, als auch die Abergläubischen, u. s. w.

Folglich u. s. w.

Der Obersatz ist aus dem §. 127. klar. Der Untersatz kann auch leicht bewiesen werden. 1.) Der Gottesleugner handelt wider seine natürliche Verbindlichkeit. Denn ein Gottesleugner ist entweder ein theoretischer, oder ein praktischer. α) Jener leugnet die Wirklichkeit Gottes, und also hat er a) keine überzeugende Erkenntnis von Gott und seinen Vollkommenheiten. b) Nimmt er auch keine Bewegungsgründe von den göttlichen Vollkommenheiten zum Handeln her, und in beyden Stücken handelt er wider seine natürliche Verbindlichkeit (§. 279. 171.). β) Dieser leugnet zwar nicht nothwendig die Würklichkeit Gottes, aber bestimmt sich doch nicht durch die göttliche Vollkommenheiten zu seinen Handlungen. Er lebt als wenn kein Gott wäre. Folglich handelt er er auch wider seine natürliche Verbindlichkeit (§. 171.). 2) Der abergläubische handelt ebenfalls wider seine natürliche Verbindlichkeit, indem er nicht eine wahre überzeugende Erkenntnis von Gott und seinen Vollkommenheiten hat (§. 280. 279.)

Wer das natürliche Gesetz übertritt, ist unglückselig.

Dieses thun die Gottesleugner und die Abergläubischen.

Folglich sind sie unglückseelig.

Der Obersatz ist aus dem §. 147. erweislich, und der Untersatz hängt vom vorigen Schluße ab. Man kann also sagen, daß sowohl der Gottesleugner als auch der Abergläubische zu beklagen sind und insofern braucht man nicht weitläufig von dem Vorzuge des einen vor dem andern zu disputiren. Welcher aber der gefährlichste Bürger in einer Republik sey, davon werden wir unten handeln.

Ad §. 282.

n. 1. Die Vollkommenheiten, welche in einem Dinge vorhanden sind, machen die Ehre desselben (gloria) aus. Dieses Wort ist vieldeutig: 1) Verstehet man durch gloriam die Ehrbegierde, oder die Freude, so einer über die Ehre hat. So nimmt sie der Prof. Baumgarten in seiner Methaphysik, §. 684. wo es heist: Gaudium ex honore *gloria* est. 2) Verstehet man dadurch die äußere Ehre (honorem externum), oder eine größere äußere Ehre. So nimmt sie der Prof. Baumgarten l. c. §. 942. wo er spricht: Agnitio perfectionis majoris in aliquo est *honor*. Honor major est *gloria*. 3) Der Verfasser aber siehet die innere Ehre (honorem internum.) und gloriam als einerley an. Siehe §. 239. 273. dem.

n. 2.

n. 2. Die göttliche Ehre oder Majestät (gloria seu majestas divina) ist der Zusammenbegriff der höchsten unendlichen Vollkommenheiten Gottes (§. 13. Th. nat.), wenn man das Wort, gloria, in der 3ten Bedeutung nimmt (n. 1.). Nimmt man aber dieses Wort mit dem Prof. Baumgarten in der zweyten Bedeutung (n. 1.) so ist die Ehre Gottes (gloria Dei) eine größere Erkenntnis von den höchsten Vollkommenheiten Gottes. Je mehrere Personen die Vollkommenheiten in jemand erkennen. Je mehrere Vollkommenheiten desselben erkannt werden. Je größer diese Vollkommenheiten sind. Je klärer, je richtiger, je gewisser, je lebendiger sie erkannt werden; oder je größer die Erkenntnis der Vollkommenheiten ist, desto größer ist die Ehre (gloria), n. 1. 2. Die höchste Ehre Gottes ist also, nach dieser Bedeutung die allerklareste, wahreste, gewisseste und lebendigste Erkenntnis seiner allermehresten, allergrösten Vollkommenheiten in den allermehresten.

n. 3. Wir verherrlichen die Ehre oder den Nahmen Gottes (illustratio gloriæ divinæ), wenn wir durch solche Bewegungsgründe handeln, die aus den wahren Vollkommenheiten Gottes hergenommen sind. Wenn man die Sünde, wegen der Allwissenheit Gottes unterläst, um Gottes willen Allmosen austheilet, wegen der Allmacht und Treue Gottes nicht in der Noth verzaget.

Kurz: Wenn man das Gute thut, und das Böse unterläßt, weil Gott das erste befohlen, und das lezte verboten hat, und alles Gute belohnet, so wie er alles Böse bestrafet. Siehe des Abt Schuberts Metaph. §. 986. wo er die illustrationem gloriæ divinæ eine manifestationem gloriæ divinæ neunt, und diese ausführlich auseinander sezt. It. Baumgartens Met. §. 947.

n. 4. Wir verdunkeln die Ehre Gottes (obscuratio gloriæ divinæ), wenn wir durch solche Bewegungsgründe handeln, die nicht aus den göttlichen Vollkommenheiten hergenommen sind, folglich wird die Ehre Gottes verdunkelt: 1) Wenn man gar nicht auf die göttliche Vollkommenheiten in seinen Handlungen siehet. Leute also, die gar keine Erkenntnis von Gott und seinen Vollkommenheiten haben, verdunkeln seine Ehre durch alle ihre Handlungen. Ja, wenn man gleich eine Erkenntnis von Gott hat, aber nicht durch diese sich zum Handeln bestimmet, so verdunkelt man schon den Namen Gottes. Wenn also einer seine Bewegungsgründe zum Handeln blos von den natürlichen guten und bösen Folgen seiner Handlungen, oder blos von den bürgerlichen willkührlichen Gesezen hernimmt, so verdunkelt er die Ehre Gottes. Hieraus ist klar, daß einer die natürliche Tugenden ausüben, und dabey die Ehre Gottes verdunkeln kann. (§. 148. Erl. III. St.) Siehe Baumgartens ethic. philos. §. 25. 109.

109. 2) Wenn man zwar auf die göttlichen Vollkommenheiten siehet, aber α) durch eine irrige und falsche Erkenntnis, davon sich, Gott zu fürchten bestimmet, oder auch β.) wider die Erkenntnis von den göttlichen Vollkommenheiten handelt, und nur daher Bewegungsgründe (überhaupt) zum Lästern u. s. w. hernimmt. Aus diesem letztern siehet man ein, warum der Prof. Baumgarten §. 947. spricht: *Bona* spiritus determinatio ex motivis gloriæ divinæ est ejus illustratio.

I. Zusatz.

Die Bewegungsgründe, wodurch wir handeln, können aus den Handlungen, die wir vornehmen, geschlossen werden (§. 59. 36.). Gesetzt also, daß einer die Ehre Gottes verherrlichet, so nimmt er aus den göttlichen Vollkommenheiten Bewegungsgründe zum Handeln her. Folglich können andere aus seinen Handlungen die höchsten Vollkommenheiten Gottes erkennen, welches nicht auf die Art von den Handlungen gesagt werden kann, wozu man sich nicht durch die unendlichen Vollkommenheiten Gottes bestimmt. Hieraus ist klar, warum die Handlungen der ersten Art, Verherrlichungen (illustrationes s. manifestationes) die Handlungen aber von der andern Art, Verdunkelungen der Ehre Gottes genennt werden.

II. Zusatz.

Weil wir um unsers eigenen Wohls willen verbunden sind, die natürlichen Gesetze zu beobachten (§. 147) so erhellet, daß wir, um unsers eigenen Wohls willen, verbunden sind, die Ehre Gottes zu verherrlichen, und alle Verdunkelung seiner Ehre zu vermeiden (§. 279. 171.)

III. Zusatz.

Ein abergläubischer Mensch nimmt seine Bewegungsgründe zum Handeln aus falschen Eigenschaften her, die er Gott andichtet (§. 280.). Folglich handelt er nicht durch solche Bewegungsgründe, die von den göttlichen Vollkommenheiten hergenommen werden. Folglich verdunkelt er die Ehre Gottes. Und von den Gotteslästerern, sowohl den theoretischen, als praktischen, ist offenbar, daß sie die Ehre Gottes sehr verdunkeln.

Ad §. 283.

Eine Rede, wodurch Gott Unvollkommenheiten beigelegt werden, heist eine Gotteslästerung (blasphemia). Wenn man jemand durch eine Rede Unvollkommenheiten beilegt, so verachtet man ihn äußerlich durch die Rede, und umgekehrt. Man kann also sagen, daß die Gotteslästerung in einer äußern Verachtung Gottes, so durch die Rede geschieht, bestehet. Siehe Baumgartens ethic. philos. §. 123. Einige nehmen die Gotteslästerung in einem so weiten Verstande, daß sie auch

die

die innere Verachtung Gottes, die nicht durch äusserliche Zeichen an den Tag gelegt wird, eine Gotteslästerung nennen; daher redet man nicht blos von gotteslästerlichen Worten, sondern auch von gotteslästerlichen und blasphemischen Gedanken. Allein die innere Verachtung Gottes, so durch keine Zeichen an den Tag geleget wird, ist zwar eine abscheuliche Handlung, aber sie wird eine Gotteslästerung nur im uneigentlichen Verstande genennet.

Zusatz.

N. 1. Wenn man durch Worte Gott Unvollkommenheiten beilegt, so legt man ihn auch in den Gedanken Unvollkommenheiten bei, weil die Worte Zeichen der Gedanken sind. Weil nun niemand in den Gedanken Gott Unvollkommenheiten beilegen darf (§. 282. Zus. I. II.), so erhellet, daß man noch viel weniger durch Worte ihm Unvollkommenheiten beilegen darf. Folglich ist die Gotteslästerung nicht allein unerlaubt, sondern macht auch unglückseelig (§. 147.)

N. 2. Wenn man auf den Begriff der Gotteslästerung gehörig Achtung giebt, so sieht man leicht ein, α) daß, wenn einer die Gotteslästerung erzählet, die ein anderer begangen hat, er deswegen noch nicht selbst diese abscheuliche Sünde begehet, wenn er sich gleich übrigens sehr leicht, in Absicht auf eine solche Erzählung versündigen kann. β) Wenn ein

rasender Mensch u. s. w. Gott Unvollkommenheiten beylegt, und davon gar keinen Grund in seinem vorhergehenden sittlichen Zustande enthalten ist, so kann dieses keine eigentliche Gotteslästerung genennet werden, indem die Gotteslästerung eine freye Handlung seyn muß, und solche Handlungen übet der rasende Mensch nicht aus. Seine Worte sind nur eine Schall ohne Gedanken (sonus sine mente) und nicht als eine Rede anzusehen, wodurch er Gott Unvollkommenheiten beilegt.

Ad §. 274.

n. 1. Die Verehrung (Veneratio) überhaupt besteht in einer Uiberzeugung von einer grössern Vollkommenheit und vorzüglichen Beschaffenheit (superioritate) eines andern. Zur Verehrung überhaupt wird also erfodet, 1) daß einer eine größere Vollkommenheit und eine vorzügliche Beschaffenheit (superioritatem) besitzt. Dieses muß man nicht auf die Art verstehen, als wenn man keinen, als seinen Oberherrn (imperantem) verehren könnte. Vermöge des Redegebrauchs verehren wir auch alte, kluge und verständige Leute, die nichts über uns zu befehlen haben. Folglich muß man nicht superioritatem in der Erklärung des Verfassers und imperium für einerlei halten. 2) Man mus von dieser grössern Vollkommenheit und vorzüglichen Beschaffenheit eine Uiberzeugung haben (con-

vi-

victionem). Das Wort, Uiberzeugung, aber darf man hier nicht in dem strengsten logischen Verstande nehmen, denn wenn ich auch nur eine moralisch gewisse, und sehr wahrscheinliche Erkenntnis von der vorzüglichen Beschaffenheit eines andern habe, so verehre ich ihn. Der Verfasser nimmt also das Wort Uiberzeugung hier anders, als es sonst von ihm genommen wird Die Verehrung Gottes ist eine überzeugende Erkenntniß von der Majestät und Herrlichkeit desselben. Siehe §. 279. membr. II.

n. 2. Die Ehrerbietigkeit (reverentia) überhaupt ist eine Geneigtheit, seine Verehrung jemand durch seine Handlungen zu bezeigen. Die Ehrerbietigkeit gegen Gott (reverentia erga Deum s. cultus Dei) bestehet also in einer Geneigtheit, seine Verehrung gegen Gott durch seine Handlungen zu bezeigen.

Zusatz.

Wir sind verbunden, durch unsere (freie) Handlungen die Ehre Gottes zu verherrlichen (§. 282. Zus. II.) und zwar deßwegen, weil wir verbunden sind, nach solchen Bewegungsgründen zu handeln, die aus den allerhöchsten Vollkommenheiten Gottes hergenommen sind. (§. 282. Zus. I. 2c.) die wir mit Uiberzeugung erkennen müssen. (§. 279). Folglich sind wir 1) verbunden, von der unendlichen Majestät Gottes überzeugt zu seyn.

(§. 282), oder ihn zu verehren (venerari) (§. 284) und 2) durch alle unsere freye Handlungen ihm diese Verehrehrung zu bezeigen, oder gegen ihn ehrerbietig zu seyn (Deum revereri s. colere) Siehe hierbei des Prof. Meiers Gedanken von der Religion, wo verschiedene nicht allein schöne und lebhafte, sondern auch gründliche Gedanken und neue Betrachtungen von der Religion vorkommen, die zur Erläuterung und einer weitern Ausführung dieses Zusatzes vortreflich dienen.

Ad §. 285.

Wer Gott dienet, und gegen ihn ehrerbietig ist, legt durch alle seine Handlungen die Verehrung Gottes an den Tag (§. 284.). Eine solche Verehrung entstehet aus einer Uiberzeugung von den göttlichen Vollkommenheiten (§. 284.). Folglich fasset der Gottesdienst zweyerley in sich, 1) Eine Ueberzeugung von den göttlichen Vollkommenheiten 2.) Die Handlungen, wodurch diese Ueberzeugung an den Tag gelegt wird. Das erste macht den theoretischen und das andere den praktischen Gottesdienst aus.

Zusatz.

n. 1. Folglich kann der praktische Gottesdienst ohne den theoretischen nicht gedacht werden. Folglich fasset der praktische Gotesdienst den theoretischen in sich. Weil nun dieses nicht von zween Arten eines Geschlechts gesagt werden kann, daß die eine die andere in sich fas-

set

set, so erhellet, daß der theoretische und praktische Gottesdienst nicht als zwo Arten des Gottesdiensts überhaupt betrachtet werden können. Es sind also vielmehr nur zwo wesentliche Bestimmungen eines jeden Gottesdienstes überhaupt, und zwar mit dem Unterschiede, daß der praktische Gottesdienst das Wesen des Gottesdienstes, der theoretische aber eine wesentliche Eigenschaft (attributum) desselben ausmacht. Der Verfaßer spricht, es sind subordinirte Begriffe, welches wahr ist, insofern der theoretische Gottesdienst, als ein allgemeiner und hoher Begriff (idea universalior, latior, superior, minus determinata), und der praktische Gottesdienst als ein nicht so allgemein und niedriger Begriff (idea minus universalis, strictior, inferior, magis determinata) angesehen werden kann.

n. 2. Es fragt sich hierbei: 1) Ob der theoretische Gottesdienst, ohne den praktischen, seyn kann? Dieses bestättiget die Erfahrung. Mancher demonstriret die Würklichkeit und die allerhöchste Vollkommenheiten Gottes, und ist davon würklich überzeuget, nichts desto weniger handelt er wider diese seine Uberzeugung, und bestimmet sich nicht, würklich Gott zu dienen, und seinen Namen zu verherrlichen. Er mus freilich unter diesen Umständen einige Begierde haben, Gott zu dienen, und seinen Namen zu verherrlichen. Allein seine Begierde ist fast ein bloßer Wunsch und

kraftlos. Seine Uberzeugung ist viel zu matt und todt, als daß sie einen kräftigen und wirksamen Willen (voluntatem efficacem) Gott würklich zu dienen, in ihm hervorbringen sollte, und also ist keine Geneigtheit (proclivitas mentis) da seine Handlungen seiner Erkenntnis gemäs einzurichten. Woher kommt dieses? Es fehlet seiner Erkenntniß an dem Leben. Sie ist nicht lebendig genug. 2) Ist wohl der theoretische Gottesdienst im eigentlichen Verstande, ein Gottesdienst zu nennen? Keinesweges, wenn er alleine da ist (§. 284.). Ein bloßer theoretischer Gottesdienst ist also ein ursprüngliches Wort (terminus primitivus).

Ad §. 286.

n. 1. Die Handlungen wodurch man seine Ehrerbietigkeit gegen Gott bezeiget,

sind

entweder innere	oder äussere.
der innere Gottesdienst.	der äussere Gottesdienst.

Die innere Handlungen, wodurch man seine Ehrerbietigkeit gegen Gott bezeiget, sind innere Handlungen der Seele, wozu man sich durch die allerhöchsten Vollkommenheiten Gottes bestimmt (§. 284.) und umgekehrt (§. 284.) Folglich kann man auch den innern Gottesdienst eines Menschen (religio-

nem

nem internam s. cultum Dei internum) durch die innere Handlungen der Seele (actiones animæ immanentes) erklären, wozu er sich durch die unendlichen Vollkommenheiten Gottes bestimmt. Die äussere Handlungen (actiones *humanæ* externæ), wodurch man seine Ehrerbietigkeit gegen Gott bezeigt, sind die willkührlichen Bewegungen unsers Körpers, wozu man sich durch Bewegungsgründe, so von den göttlichen Vollkommenheiten hergenommen worden sind, bestimmet (§. 284.), und umgekehrt (284.). Folglich bestehet unser äusserer Gottesdienst (cultus Dei externus s. religio externa) in denjenigen willkührlichen Bewegungen unsers Körpers, wozu wir uns durch die unendliche Vollkommenheiten Gottes bestimmen.

n. 2. Der innere Gottesdienst kann ausser dem äussern ausgeübet werden, aber nicht umgekehrt. Denn α) der innere Gottesdienst (in Absicht auf uns) bestehet in denen innern Handlungen unserer Seele, wozu wir uns durch die unendliche Vollkommenheiten Gottes bestimmen (n. 1.). Weil nun nicht mit allen diesen innern Handlungen nothwendig willkührliche Bewegungen unsers Körpers verknüpft sind, so erhellet, daß der innere Gottesdienst ohne den äussern ausgeübet werden kann (n. 1.). Man mus aber diesen Satz recht verstehen. Es heist a) nicht daß der innere Gottesdienst einem Menschen zukommt, der gar keinen äussern Gottes-

dienst

dienst beobachtet, oder diesen ganz und gar verabsäumet. Nein. Ist der innere Gottesdienst rechter Art, so wirft er einen Schatten von sich, und dieser ist der äussere Gottesdienst. Ein Mensch also, der sich gar nichts aus dem äussern Gottesdienste macht, sondern ihn bei Seite setzet, oder so gar verachtet, hat keinen innern Gottesdienst. b) Der Verstand meiner Worte ist vielmehr dieser, daß gewiße Handlungen, die zum innern Gottesdienste gehören, ausgeübet werden können, ohne daß dabei nothwendig zugleich solche Handlungen ausgeübet werden sollten, die zum äussern Gottesdienste gehören, und daran wird niemand zweifeln. Denn aa) gibts gewiße Handlungen des innern Gottesdienstes, womit man keine willkührliche Bewegungen des Körpers unter allen Umständen zu verknüpfen braucht. bb) Wenn man gleich an sich verbunden ist, mit gewissen Handlungen des innern Gottesdienstes willkührliche Bewegungen des Körpers zu verknüpfen, so können doch äussere und innere Hindernisse vorhanden seyn, welche machen, daß der äußere Gottesdienst nicht ausgeübet werden kann. β) Der äussere Gottesdienst aber kann niemals ohne den innern ausgeübet werden. Denn wenn man den äussern Gottesdienst ausübet, so nimmt man willkührliche Bewegungen des Körpers vor, wozu man sich durch die Erkenntnis von den unendlichen Vollkommenheiten Gottes bestimmt (n. 1.) Hierzu aber werden nothwendig innere Handlungen

lungen der Seele erfodert, Z. E. Gedanken, Begierden, wozu man sich also durch die unendlichen Vollkommenheiten Gottes bestimmt hat. Folglich kann der äussere Gottesdienst niemals ohne den innern seyn. (n. 1.) Ein äusserer Gottesdienst also, welcher ohne den innern ist, ist nichts als ein Schatten ohne Körper, hat eine grosse Aehnlichkeit mit den leeren Wörtern, mit denen keine Begriffe verknüpft werden, und es fehlet ihm an der Seele des Gottesdienstes. Leute die den äußern Gottesdienst, wenn man ihn unter diesen Umständen, so nennen darf, ausüben, und nicht vom innern Gottesdienste belebt werden, sind tode Gerippe, geweissete Gräber und verdunkeln den Namen Gottes (§. 282.) anstatt daß sie ihn verherrlichen sollten (§. 282. Zus II.). Wie schlecht ist es also nicht mit dem Gottesdienste und der Religion der meisten Menschen in der Welt beschaffen, die ihren ganzen Gottesdienst in einigen äußerlichen sogenannten gottesseperlichen Handlungen setzen, wovon die Seele sich mannigmal nichts träumen läst. Wie lächerlich ist also nicht, wenn Paulus Jovius die Religion des Pabstes Leo des Xten ungemein herausstreicht, und durch folgendes Argument beweiset: Jejuniorum fuit exactus observator & missam decenter administravit? Es gibt einige, welche die Gottesfurcht des Kayfers Otto des IIIten daher beweisen, weil er einen Mantel trug, wo gewiße Historien aus der Offenbarung Johannis eingewürket

gewürkt waren. Aristobolus der Jünge-
re wurde durch einmüthige Einwilligung der
Juden für den würdigsten des priesterlichen
Amts gehalten, weil er mit einen Ansehen
und manierlichen Gebärden opferte, und wer
weis nicht, daß mancher Christ, der fleißig
in die Kirche und zum Abendmahl gehet,
Allmosen austheilet u. s. w. in den Gedanken
stehet, daß er ein recht gottesfürchtiger
Mensch sey, der seinen Gottesdienst, wie es
sich gebühret, beobachtet, wenn er gleich nicht
von den Vollkommenheiten Gottes Bewe-
gungsgründe hierzu nimmt, sondern manch-
mal durch ganz unerlaubte Triebfedern sich
zu dergleichen Handlungen bestimmet.

n. 3. Die Handlungen, welche einen äussern Got-
tesdienst ausmachen können, wenn man da-
vor hält, daß sie Gott ohne den innern Got-
tesdienst gefallen, machen das opus opera-
tum aus. Ist der äussere Gottesdienst eine
bloße Verstellung, so pflegt man ihn die po-
litische Religion (religionem politicam
s. exteriorem) zu nennen. Ein verstellter
äusserer Gottesdienst, so man deswegen be-
schlossen hat, um seinen eigenen Scheinnutzen
zu erhalten, heist die Heucheley (hypocri-
sis). Folglich ist die Heucheley eine politi-
sche Religion, aber man kann nicht beständig
umgekehrt sagen, daß eine jede politische Re-
ligion eine Heucheley sey. Ein verstellter Got-
tesdienst, so man deswegen versprochen hat,
um wegen seiner Gottesfurcht geehret zu wer-

den

den, heist der Pharisäismus oder Prahlerey der Gottesfurcht (ostentatio pietatis). Hieraus ist klar, α) daß alle Pharisäer eine politische Religion haben. β) Daß sie würkliche Heuchler sind. „ Aber nicht alle Heuchler sind Pharisäer, und viel weniger kann man sagen, daß alle Leute die eine politische Religion haben, Pharisäer oder Grosprahler der Gottesfurcht wären. Da die Gottesfürchtige von einigen verachtet werden, so gibt es solche, die deswegen sorgfältig in acht nehmen, daß man keine innere Religion aus ihren Handlungen schließen soll. Von diesen spricht man, sie schämen sich der Gottesfurcht (eos pudet pietatis).

Zusatz.

n. 1. Weil wir verbunden sind, durch alle unsere (freie) Handlungen Gott zu dienen, ohne ihm Ehrerbietigkeit zu bezeigen, (§. 284. Zus.) so folgt, daß dieses auch durch die willkührliche Bewegungen unsers Körpers geschehen muss. Folglich sind wir nicht blos zum innern, sondern auch zum äussern Gottesdienst verbunden (§. 286.) Dieser Beweis kann auch so geführet werden: Wenn ein Mensch, so die innere Religion hat, sich zu den willkührlichen Bewegungen des Körpers durch die Vollkommenheiten Gottes bestimmt, so stimmen seine äussere Handlungen mit den innern Handlungen der Seele (§. 286.) sowohl als auch mit seinen blos natürlichen Handlungen

die

die eben diesen Endzweck haben (Met. §. 949. zusammen. Folglich entstehet hierdurch eine Vollkommenheit des Menschen (§. 13.). Weil man nun verbunden ist, sich auf alle Art vollkommner zu machen (§. 143.) so erhellet, daß man auch verbunden sey, zu den willkührlichen Bewegungen des Körpers, durch die Vollkommenheiten Gottes, sich zu bestimmen. Folglich ist man nicht blos zum innern, sondern auch zum äussern Gottesdienst verbunden (§. 286.).

n. 2. Weil der äusere Gottesdienst ohne den innern nicht seyn kann, und mit diesem zusammenstimmen mus (§. 286. n. 2. Erl.), so erhellet, α) daß man aus dem äussern Gottesdienste kein opus operatum machen darf (§. 286. n. 2. Erl.), und β) aus eben dem vorigen Grunde mus man die politische Religion, und alle Heucheley in der Religion vermeiden (§. 286. n. 3. Erl.). γ) Die mechanische Gottesfurcht (pietas mechanica) hängt blos von dem Mechanismus oder überhaupt von der Einrichtung in dem menschlichen Körper ab, und gründet sich nicht auf die innere Religion. Folglich mus man alle mechanische Gottesfurcht vermeiden. Von dieser spricht der Freyherr von Holberg: Illa est eorum, qui bonæ quoque fidei velut priores sunt, hoc est, qui credunt se pios esse, quanquam revera non sunt, & cum devotio eorum non a veris fontibus derivatur, mœror animi, non vero pietas dici

me-

merertur. Bilem hi vocant Zelum, triſtitiam Numinis timorem, & paroxyſmos hypocondriacos certamine cum malis Spiritibus (vulgo Buskampf). Wenn man die Handlungen, die einen äuſſern Gottesdienſt ausmachen können, aus einer bloſſen Gewohnheit vornimmt, und nicht einmal Gedanken damit verknüpft, ſo iſt der äuſſere Gottesdienſt mechaniſch, und mus vermieden werden. Hieher gehören öfters die auswendig gelernete Formeln des Morgens- und Abendſegens, Tiſchgebeter, und weil das Vater unſer ꝛc. den Leuten ſo geläufig iſt, ſo geſchiehet es leider am häufigſten, daß dieſes Gebeth nur einen mechaniſchen Gottesdienſt ausmacht. ♂) Weil wir verbunden ſind, die Ehre Gottes durch alle unſere Handlungen zu befördern (§. 282. Zuſ. II.), ſo erhellet, daß es unſere Pflicht ſey, unſere innere Religion vor die Menſchen an den Tag zu legen, ſo oft die Verherrlichung der Ehre Gottes dieſes erfodert. Folglich dürfen wir uns nicht der Religion ſchämen. Hieraus iſt klar, daß man die Religion bekennen, oder die innere Religion, zur Ehre Gottes vor die Menſchen an den Tag legen müſſe. Weil nun dieſes ſowohl durch ausdrückliche Worte, als durch Handlungen, ſo von den Worten unterſchieden ſind, geſchehen kann, ſo iſt offenbar, daß das Bekenntnis der Religion (confeſſio) ſowohl ein ausdrückliches als ſtillſchweigendes ſey, und daß wir zu beiden verbunden ſind. ♃) Da wir nicht ein-

mal die innere Religion verbergen dürfen, wenn die Ehre Gottes das Bekenntnis derselben erfodert, oder welches einerley ist, wenn wir in den Zustand des Bekenntnißes kommen (ubi in statum confessionis deducimur), um so viel weniger ists erlaubt, äußerlich zu erkennen geben, daß wir denjenigen nicht vor Gott erkennen, den wir doch als Gott verehren, das heist, wir dürfen Gott nicht verleugnen. Die Verleugnung Gottes, so wir bekannt haben, heist der Abfall von der Religion, oder die Apostasie. Folglich dürfen wir auch nicht abfallen oder apostasiren, und dieses um so viel weniger, da die Ehre Gottes dadurch ungemein verdunkelt wird (§. 282.).

n. 3. Weil die äußere Religion auf unsere Handlungen gehet, wodurch der innere Gottesdienst an den Tag geleget wird (§. 286.), so folgt, daß der äußere Gottesdienst ein Zeichen des innern Gottesdienstes sey. Hierdurch kann man veranlasset werden, verschiedene Betrachtungen anzustellen. 1) Ist der äußere Gottesdienst wohl ein bloßes Zeichen des innern Gottesdienstes? Keinesweges. Dieses ist eine Absicht des äußern Gottesdienstes, daß er den innern bezeichnen soll. Allein der äußere Gottesdienst hat noch eine andere Absicht, unmittelbar die Ehre Gottes bei andern zu befördern, und seinen Namen zu verherrlichen (§. 286.). 2) Die Ceremonien sind Gebräuche (ritus) die Zeichen gewisser Pflich-

ten

ten sind. Heilige Ceremonien sind also solche Gebräuche, wodurch die Pflichten der Religion bezeichnet oder abgebildet werden. Hieraus ist klar, daß die heilige Ceremonien zum äussern Gottesdienst gehören, aber nicht den ganzen äußerlichen Gottesdienst ausmachen (§. 286. n. 1. Erl.). Je klärer, je richtiger, folglich je gewißer die bezeichnete Sache aus dem Zeichen erkannt werden kann; je fruchtbarer ein Zeichen ist, oder je mehrere Prädikate der bezeichneten Sache aus dem Zeichen erkannt werden können, je leichter das Bezeichnete sich daraus erkennen läst. Je accurater die Zeichen ihren Endzweck erreichen, und je kürzer sie dabei sind, desto vollkommner sind sie. Hieraus erhellet, wie die heilige Ceremonien beschaffen seyn müßen. α) Sie müßen wahre Zeichen des Gottesdienstes, oder unserer gottesfeyerlichen Handlungen seyn. β) Sie müßen so klar seyn, daß man erkennen kann, worauf sie abzielen, und weswegen diese oder jene Ceremonie vorgenommen wird. γ) Man mus, ohne viele Mühe die Pflicht der Religion erkennen können, so dadurch bezeichnet werden soll. δ) Sie müßen fruchtbar seyn und je fruchtbarer sie sind, desto vollkommner sind sie. Sind sie also so beschaffen, daß sie alle Stücke unserer Pflicht deutlich vor Augen legen, so sind sie sehr vollkommen. ε) Sie dürfen nicht unzugänglich seyn, aber auch nichts überflüßiges, keine Handlungen, die nicht zur Religion gehören, in sich faßen, und al-

so müssen sie ζ) sehr kurz seyn. Weitläufige Ceremonien, wodurch gottesfeyerliche Dinge, vermittelst vieler unnöthigen Umschweife abgebildet werden, taugen nicht. Siehe Baumgartens ethic. philos. §. 140. ꝛc. und Müllers diss. philosophico-moral. præcipua ad ceremoniarum scientiam spectantia sistens. A. 1739.

Ad. §. 287.

n. 1. Eine Geneigtheit, vermöge deren man sich sorgfältig in acht nimmt, nicht wider die Vollkommenheiten eines Wesens zu handeln, heist die Liebe. Wir lieben also Gott, wenn wir eine Geneigtheit haben, uns sorgfältig in acht zu nehmen, daß wir nicht wider die allerhöchste Vollkommenheiten Gottes handeln. Die Wolfianer sagen, daß die Liebe eine Freude über die Vollkommenheiten jemandes sey. Wenn man die Freude in dem richtigen Verstande nimmt, so hat diese Erklärung ihre Richtigkeit, und der Begriff des Verf. kann als eine Folge daraus hergeleitet werden. Einige, ja wohl die mehresten Wolfianer, sehen die Freude als einen Affekt an, und denn ist ihre Erklärung, von der Liebe offenbar falsch und zu enge. Es gibt α) in Absicht auf uns, sowohl eine sinnliche als vernünftige Liebe, und β) liebet auch Gott die Welt, seine Liebe aber kann kein Affekt genennt werden, wenn man den Begriff der Wolfianer vom Affekte beibehält. Siehe

Baum-

Baumgartens Metaph. und des Prof. Meiers theoretische Lehre, von den Gemüthsbewegungen. Es ist hierbei noch zu merken, daß der Verfaßer an diesem Orte eine bessere Erklärung von der Liebe überhaupt als §. 253. gegeben hat. Denn jene Erklärung war zu enge (§. 253. Erl.)

n. 2. **Wir sind um unsers eigenen Wohls willen verbunden, Gott zu lieben.** Denn wir sind um unsers eigenen Wohls willen, verbunden, die Vollkommenheiten Gottes so zu erkennen, wie sie würklich in ihm vorhanden sind (§ 279.). Folglich sind wir um eben der vorigen Ursache willen verbunden, Gott als das allerweiseste, allergerechteste, heiligste und allergütigste Wesen uns vorzustellen, von dem nicht blos unsere Würklichkeit und Erhaltung, sondern auch alle unsere Glückseligkeit abhängt (§. 91. seq. Theol. nat.). Folglich müssen wir Gott, als ein solches Wesen, betrachten, so nicht allein alle allergröste Vollkommenheiten besitzt sondern auch, von dem alle unsere Vollkommenheiten abhängen, und es ist nothwendig, daß wir unter diesen Umständen, uns über seine Vollkommenheiten freuen. Folglich sind wir verbunden, uns über die unendliche Vollkommenheiten Gottes besonders zu freuen, und also nicht wider dieselben zu handeln. Folglich sind wir um unsers eigenen Wohls willen, verbunden, Gott zu lieben. Man mögte hierwider den Einwurf machen,

daß unsere Liebe gegen Gott, wenn sie sich auf unser eigen Wohl gründen soll, eine eigennützige und intereßirte Liebe sey, die verwerflich ist. Allein ich leugne die Folge dieser Gedanken. Wenn der nächste und unmittelbare Grund, von unserer Liebe gegen Gott, blos unsere Wohlfahrt und eigene Vollkommenheit wäre, denn wäre unsere Liebe gegen ihn eigennützig (§. 253. Erl.). Dieses aber kann nicht gesagt werden, wenn nur ein mittelbarer und entfernter Grund von unsrer Liebe gegen Gott in unserm eigenen Wohl anzutreffen ist (§. 253. Erl.). Auf eine andere Art, als diese, können wir Gott gar nicht lieben. Wenn wir uns gleich Gott, als ein unendlich vollkommnes Wesen vorstelleten, und glaubten nicht, daß seine Vollkommenheiten uns nützlich wären, und unsere Vollkommenheiten beförderten, so wäre es wider die Natur der Seele, ihn zu lieben (§. 17.) (*). Daß unsere Würk-

lichkeit

(*) Siehe Buddeus Theol. mor. P. I. Cap. I. Sect. IV. §. 5. Objectum, quod voluntatem movet, efficitque, ut potentia hæc seu facultas in actum erumpat, bonum aliquod aut malum est. Illud namque voluntas appetit, hoc aversatur. Ubi bonum aut malum non absolutum, sed relativum intelligendum est, hoc est, quod nobis bonum vel malum sit vel videatur, & ad nostram conservationem ac perfectionem, aut destructionem quacunque ratione faciat vel facere videatur §. 122. nullus sine ullo respectu ad se invicem amor esse potest. it. 123. Amor semper pro objecto bonum aliquod relativum habet. Siehe auch Baumgartens theol. Moral. §. 105. S. 205.

lichkeit, unsere Erhaltung, und alle unsere Vollkommenheiten von ihm abhängen, dieses sind die Bewegungsgründe, die uns zur Liebe Gottes bestimmen; das heist, wir müssen Gott, um unsers eigenen Wohls willen, lieben. Wir machen uns dadurch selbst glückselig, daß wir ihn lieben. Siehe des Freyherrn von Wolf, vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen §. 688. wo er spricht: „ Da aus Betrachtung „ der Wohlthaten Gottes die Liebe Gottes „ erfolget, so ists eine ungereimte Frage, „ wenn man fraget: Ob man auch Gott deswegen lieben solle, weil er uns wohl thut, „ aus Furcht, daß wir alsdenn nicht sowohl „ Gott, als uns selbst liebten. Man verlanget, es soll nicht geschehen, was die „ Natur der Dinge mit sich bringet. Die „ Unvollkommenheit der Liebe, die man sich „ hier einbildet, als wenn sie interessirt wäre, bestehet in einer leeren Einbildung. „ Man brauchet ja nicht die Liebe, als ein „ Mittel Gottes Wohlthaten dadurch zu erhalten, sondern vielmehr die Wohlthaten „ Gottes, als ein Mittel ihn zu lieben. Bey „ Menschen können wir uns stellen, als „ wenn wir ihn liebten, damit wir ein Interesse durch ihn erlangen, weil er aus „ den Werken, die sonst aus der Liebe, hier „ aber aus der verborgenen Absicht, ein Interesse zu erhalten, kommen, urtheilet, als „ wenn wir ihn liebten: aber bey Gott findet keine Verstellung statt, weil er alle

„ Dinge weis. Wollte sich aber ein Mensch
„ aus Einfalt gegen Gott verstellen, in der
„ Hoffnung von ihm was zu erhalten, der
„ hätte keine wahre Liebe Gottes. „

n. 3. Bei der Gelegenheit können wir den Streit kürzlich berühren, so die beiden berühmten Franzosen, **Malebranche** und **Lamy**, mit einander geführet haben: ob es eine reine Liebe gäbe, **Lamy** vertheidigte die reine Liebe, (amorem purum) und **Malebranche** bestritt sie, als ein Hirngespinnst, und es ist bekannt, daß die Wolfianer es mit dem **Malebranche** halten. Wenn man einen Gegenstand liebet, so ist der Grund dieser Liebe die Vollkommenheit des Gegenstandes. Diese Vollkommenheit wird entweder an sich betrachtet, oder beziehet sich auf den Liebenden. Im ersten Falle nennet man es eine reine, und im andern, eine unreine Liebe. *). Daß diese Erklärungen mit dem Redegebrauch derjenigen übereinkommen, welche den Streit wegen der reinen und unreinen Liebe geführet haben, ist viel zu bekannt, als daß wir einen weitläuftigen Beweis davon führen dürften. Ich will nur **Lamy** und **Fenelon** anführen. der erste spricht: Die Liebe gegen Gott ist

rein

---

*) Siehe Schuberts institut. methaphys. §. 36. und Franc. de Salignac. Fenelon in seinem Tractat Explication de maximes des saintes sur la vie interieure.

rein, wenn wir ihn um seinetwillen dermassen lieben, daß wir dabey gar nicht auf unsere eigene Glückseeligkeit sehen. Hingegen ist die Liebe gegen Gott unrein, wenn man dabey einige, auch nur entfernte Absicht, auf seine eigene Glückseeligkeit hat. Hiermit kommt Fenelon überein. Dieser behauptet l. c. fünf Arten der Liebe gegen Gott. 1) Wenn man Gott bloß um der zeitlichen Güter willen liebet. 2) Wenn man Gott als ein Mittel oder Werkzeug seiner Glückseeligkeit betrachtet. 3) Wenn man Gott zwar um seiner selbst willen liebet, doch so, daß die Liebe unserer eigenen Glückseeligkeit dabey die erste Stelle einnimmt. 4) Wenn man hauptsächlich Gott um seinet selbst willen, doch so, daß wir dabey einige Absicht auf unsre eigene Seeligkeit haben, die wir in seiner Gemeinschaft genießen werden. 5) Wenn wir bey der Liebe Gottes gar nicht die geringste Absicht auf unsere eigene Glückseeligkeit haben. Die vier ersten Arten rechnet Fenelon zu der unreinen Liebe, und nur die fünfte und letzte Art verdienet, nach seiner Einsicht den Nahmen der reinen Liebe. Weil wir aber Gott, um unserer eigenen Glückseeligkeit willen, zu lieben verbunden sind, und es der Natur unserer Seele widerspricht, ihn auf die Art zu lieben, daß wir dabey gar keine Absicht auf unser eigen Wohl haben sollten. (n. 2) so erhellet, daß die reine Liebe gegen Gott ein Hirngespinnst sey. Man sieht auch aus dem vorhergehenden leicht ein, daß nicht alle die

Arten, die Fenelon zu der unreinen Liebe rechnet, unerlaubt und sündlich sind. 1.) Was die erste Art der unreinen Liebe betrifft, so geben wir zu, daß diese unerlaubt sey, wenn man nemlich Gott, bloß um der zeitlichen Güter willen liebet, und Fenelon nennt diese Liebe mit Recht eine blos knechtische und Frohnliebe (amor servilis & mercenarius). Uibrigens, wenn der Satz nicht ausschliessungsweise verstanden wird, so drukt er nicht eine unerlaubte Liebe aus. Denn die Gütigkeit Gottes giebt allerdings einen Beiwegungsgrund ab, ihn zu lieben. Alle Güter, sowohl die zeitlichen, als die geistlichen und ewigen, hängen von seiner Gütigkeit ab, und sind nothwendig damit verknüpft. Folglich geben auch alle erhaltene und erhaltende, nicht allein geistliche und ewige, sondern auch zeitliche Güter einen Beiwegungsgrund ab, Gott zu lieben. Und also ists keine unerlaubte oder sündige Liebe, wenn man ihn, um der zeitlichen Güter willen liebet, die wir von ihm erhalten haben, oder seine weise Gütigkeit uns hoffen läst. Siehe 2 Buch Mos. 20. v. 2. 2c. 5. B. Mos. 29. v. 2. 2c. 32. v. 6. 2c. Ps. 81. Ps. 9. 18, 34, 45. v. 10. 14. Ps. 147, v. 12 - 14. Jer. 5. 24. In diesem Falle aber muß man Gott nicht, wegen der zeitlichen Güter auf die Art lieben, daß man diese Liebe als ein Mittel ansieht, wodurch man die zeitlichen Güter verdienen könnte. Denn, weil wir keine Verdienste im engern Verstande, in Absicht auf

Gott

Gott haben können, so ist eine solche Liebe unerlaubt. 2) Was die zwote Art der Liebe betrifft, die Fenelon anführet, soll sie so viel bedeuten, als die Liebe Gottes als ein Mittel brauchen, wodurch man eine Glückseeligkeit verdienen will, so ist diese Liebe unerlaubt. Soll die Redensart so viel heißen: aus den göttlichen Wohlthaten und unserer Glückseeligkeit die Bewegungsgründe zur Liebe Gottes herzunehmen, so ist diese Liebe nicht unächt (n. 2.). 3) Wenn es in der dritten Art der Liebe heißt, daß die Liebe zu unserer eigenen Glückseeligkeit die erste Stelle nimmt, so kommts darauf an, wie man dieses verstehet. Soll es nur so viel heißen: Die Liebe zu unser eigenen Glückseeligkeit giebt das letzte Fundament ab, vermöge dessen aus der Betrachtung der unendlichen Vollkommenheiten Gottes eine überwiegende Lust und eine Liebe fließt, so ist diese dritte Art der Liebe, die Fenelon die Liebe der Hoffnung nennet, nicht unerlaubt (n. 2.). 4.) Mit höchstem Unrecht verwirft er die vierte Art der Liebe. Denn, wir sind allerdings verbunden, Gott, um der Versöhnung Christi u. s. w. und der ewigen Seligkeit willen, zu lieben. Siehe Phil. 1, 3. ꝛc. 4. v. 4. Col. 1. v. 3. ꝛc. 1. Thess. 1. v. 3. 4. 2 Thess. 2, v. 3. 4. 1. Cor. 1. v, 4. ꝛc. Ps. 100. Ps. 103. 23. 46. 147. v. 19. 20. 2. B. Mos. 20, v. 6. coll. 3. 5) Die letzte und fünfte Art, die Fenelon die reine Liebe nennet, ist ein Hirngespinnst, wie wir eben in diesem n.

3.

3. bewiesen haben. Die Puristen, welche die reine Liebe behaupten, berufen sich auf die bekannte Schriftstelle, Röm. 9. v. 3., wo Paulus spricht, daß er gewünschet, ein anathema vor seine Brüder zu werden. Folglich sprechen sie, hat Paulus, aus Liebe gegen Gott und seine Brüder, seine ganze Glückseeligkeit bei Seite gesetzt. Allein, wenn man durch anathema hier zeitliche Uebel, Verachtung, Verfolgung, Verstossung von seinen eigenen jüdischen Verwandten, die Exkommunikation aus den jüdischen Synagogen, die heftigste Schmerzen, einen gewaltsamen Tod u. d. gl. versteht, so fällt dieses ganze Argument der Puristen weg. Wollte man die Stelle, wie gewöhnlich von der ewigen Verdammniß erklären, so mus man entweder Paulus einer Uibereilung oder Unbedachtsamkeit beschuldigen, oder ihm die abscheuliche Sünde beylegen, zu wünschen, ein ewiger Feind Gottes zu werden. Daher glaube ich, daß man von dieser Erklärung abzugehen berechtiget sey, zumal, da es ganz wohl angehet, durch anathema ein verworfenes, verachtetes und nichtswürdiges Ding zu verstehen. Siehe Joh. 7 v. 49. wo das Wort ἐπικατάρατος, so ein synonimischer Ausdruck von Anathema ist, in diesem Verstande genommen wird. Daß die Worte: von Christo ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ, dieser Auslegung nicht im Wege stehen, wird man einsehen, wenn man bemerkt, daß diese Redensart auch von Christo, als einer entfernten Ursache gebraucht wer-

den

den kann, daß also der Apostel nur anzeigen will, daß diese Verachtung und Verstoßung von dem Berufe Christi zu seinem apostolischen Amte herkommen würde. Siehe des Prof. Reuschens diss. moral. *de amore erga Deum puro* §. 56. Schol. p. 34. 36.

n. 4. α.) Wenn man nicht die reine Liebe mit den mysticis, sondern wie es die Natur der Sache erfodert, erkläret, so kann man beweisen, daß alle unsere Liebe gegen Gott rein seyn muß. Rein überhaupt nennt man dasjenige, in dem man keine Dinge von einer andern Art (heterogenea) oder die nicht zur Natur und zum Wesen des Dings gehöhören, antrifft. Die Liebe gegen Gott ist also rein, wenn nichts darinn vorkommt, so dem göttlichen Willen und seiner Absicht widerspricht. Folglich, wenn wir Gott, um unserer eigenen Glückseeligkeit willen lieben, ist unsere Liebe rein (n. 2.). Folglich sind wir zu einer reinen Liebe gegen Gott verbunden, und müssen alle unreine Liebe vermeiden, die unerlaubte Absichten zum Grunde legt. (n. 1. 2.) Siehe Baumgarten theol. Moral §. 105. Anm. wo es heist: Folglich muß (die Liebe gegen Gott) zugleich eine Liebe der Erkenntlichkeit, des Verlangens und der Gefälligkeit, der Freundschaft und des Gehorsams seyn, welche gar wohl lauter und rein seyn kann, ohne Trennung der Wohlthaten, und uns vortheilhaften Eigenschaften Gottes, von den übrigen Vollkommenheiten desselben,

ben, indem sie eigentlich alle insgesammt so beschaffen sind, und wir Gott bey solcher Absonderung, die nur in Gedanken geschehen kann, und der Sache selbst nicht gemäß ist, nicht auf das innigste lieben, dazu wir doch verbunden sind. Eine blos eigennützige Liebe aber eines andern ist gar keine Liebe, sondern ein Vorgeben derselben und Verstellung, it. §. 236. Anm. Die reine und lautere Liebe gegen Gott erfodert keine Ausschliessung und Beisetzung der göttlichen Wohlthaten, und schon genossenen oder noch zu erwartenden Liebe desselben gegen uns. „ Siehe auch Apologie du veritable amour du Dieu L. II. C. 1. und hauptsächlich Reuschens dissert. moral. *de amore erga Deum puro.* §. 51. ꝛc. β) Es fragt sich, ob wir Gott mehr als uns selbst lieben sollen? Allerdings. Siehe Baumgarten ethic. philos. §. 72. und Reuschens diss. cit. §. 21. Nur muß man den wahren Verstand dieses Satzes recht inne haben. Er heist nämlich so viel: Wir sind verbunden Gott mehr als unser Leben zu lieben. Wenn die wahre Religion und die Verherrlichung der Ehre Gottes mit unserm zeitlichen Leben in Collision kommt, so ist die Verherrlichung der Ehre Gottes und die Religion ein grösseres, und unser zeitliches Leben ein kleineres Stück unserer Glückseeligkeit. Folglich müssen wir jenes diesem vorziehen, das heist, wir sind verbunden, Gott mehr als uns selbst zu lieben. Siehe Reuschens diss. cit. §. 56. Sch. p. 33. wo es

heißt:

heißt: Deum ſuper omnia amare, non eſt, amorem erga ſe ipſum negligere, nec nullo prorſus ad ſuam felicitatem reſpectu habito, Deum amare. Dicis: Hoc officio Chriſtianorum ſe ipſos abnegandi pugnat: Nos vero autumamus, te, ſi ita concludis, quid ſibi velit abnegatio iſta, ignorare. Hanc cum Chriſtus commendat Matth. 16. v. 24. 27. evidentiſſime docet, abnegationem ſuimet ipſius non involvere abdicationem ſuæ felicitatis omnigenæ, ſed potius prudentiam illam, Chriſtianis dignam veram ſuam felicitatem ab apparente & inconſtante, quatenus veræ obſtat, prout decet, rite diſcernendi, & neglecta hac, illam per arctiſſimam cum Deo, felicitatis fonte, promovendi. Abnegatio igitur illa tantum abeſt, ut ex neglectæ felicitatis humanæ ratione præcipiatur, ut potius hæctons atque finis illius conſtituendus ſit. conf. cel. **Baumgarten** Theol. mor. §. 112. obſ. Es ſtreitet dieſe Pflicht ſo wenig wider die natürliche, wohlgeordnete und nothwendige Selbſtliebe, daß wir vielmehr durch dieſelbe zu ſolcher Verleugnung verpflichtet werden, indem es kein Verluſt, ſondern ein wahrhafter und großer Gewinn iſt, ein Stück unſerer Wohlfahrt, oder einen Schein derſelben, in ſolchem Falle, zu verläugnen, da wir die ganze und wahre Wohlfahrt dadurch erhalten und vermehren.„ γ) Aus dem vorhergehenden wird man im Stande ſeyn, die ſtrittige Frage zu beantworten, ob wir Gott, um ſeiner

ſelbſt

selbst willen, zu lieben verbunden sind? Heist die Frage so viel: Sind wir verbunden, Gott um seiner unendlichen Vollkommenheiten willen, insgesammt im Zusammenhange betrachtet, zu lieben, so muß man sie allerdings beantworten, weil die unendliche Vollkommenheiten Gottes, zusammen genommen, mit unserer Glückseeligkeit die genaueste Verknüpfung haben. Verstehet man aber den Satz auf die Art, daß die unendliche Vollkommenheiten Gottes, einzeln betrachtet, uns Bewegungsgründe zur Liebe Gottes beibringen, so muß man mit Unterschiede antworten. Die Eigenschaften Gottes fassen entweder in ihrem Begriffe eine Handlung (operationem) in sich, oder nicht. Im ersten Falle, werden sie thätige Eigenschaften Gottes genennt (attributa Dei operativa). Z. E. Die Allgegenwart, die Allmacht, Allwissenheit, unendliche Güte, Weisheit, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit. Im andern Falle heißen sie unthätige Eigenschaften Gottes (attributa Dei quiescentia). Z. E. die höchste Einheit, Wahrheit, Unendlichkeit, einfache Beschaffenheit, Unermäßlichkeit, Unveränderlichkeit. Die thätige und würksame Eigenschaften Gottes geben entweder die Bewegungsgründe zu seinen Handlungen ab, (bestimmen die Handlungen selbst) oder nicht. Im ersten Falle werden sie sittliche, und im andern nicht sittliche Eigenschaften genennt. Zu den thätigen oder würksamen nicht sittlichen Eigenschaften rechnet man die Allgegenwart

genwart, Allmacht und Allwißenheit. Zu den sittlichen aber gehöret die Güte, Weisheit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Heiligkeit Gottes. Die sittliche Eigenschaften Gottes beziehen sich alle auf unsre Wohlfahrt, und also geben sie Bewegungsgründe zur Liebe gegen Gott ab. Hingegen die unthätige und thätige nicht sittliche Eigenschaften Gottes, in einer Absonderung und ausser Zusammenhang mit den sittlichen Eigenschaften betrachtet, beziehen sich nicht auf unsere Wohlfahrt, und geben deswegen keine Bewegungsgründe, Gott zu lieben, ab. Ein mehrers findet man hiervon in der oft gelobten Diss. des Prof. Reuschens §. 26. ꝛc.

n. 5. Man pflegt in der Sittenlehre mehrere Arten der Liebe Gottes anzuführen. Diese wollen wir noch kürzlich berühren. 1) Die Liebe der Gefälligkeit (amor complacentiæ) gegen Gott findet statt, insofern man sich über die unendlichen Vollkommenheiten desselben freuet. Siehe l. c. wo es heißt: Ex consideratione attributorum Dei quiescentium & operativorum non moralium, quatenus cum moralibus simul in nexu considerantur, motiva amoris & quidem summa, qui in spiritus finitos cadere potest, suboriri concludimus, quem *amorem complacentiæ* dicere amant. Siehe auch Schuberts Metaph. §. 636. b p. 344. 2) Die Liebe des Verlangens (amor desiderii) findet gegen Gott statt, insofern man be-

gehret, täglich mehr und mehr in Vereinigung mit Gott zu kommen. Diese fließet aus der Liebe der Gefälligkeit. 3) Die Liebe der Begierde, Lust. (amor concupiscentiæ) entstehet, indem man Gott, um der unendlichen Wohlthaten desselben willen, liebet. Diese entstehet aus der vorhergehenden. 4.) Die Liebe der Erkenntlichkeit (amor gratitudinis animi) entspringt unmittelbar aus der Liebe der Lust. Hievon werden wir §. 290. handeln. 5) Die Liebe des Gehorsams (amor obedientiæ) ist ebenfalls eine Wirkung der Liebe der Lust. Hievon §. 294. 6) Die Liebe des Wohlwollens (amor benevolentiæ) erkläret man, durch eine Bemühung, jemand vollkommner zu machen, oder seine Glückseligkeit zu befördern. Siehe Schuberts Metaph. §. 636. b. p. 344. Wir können, nach dieser Erklärung, keine Liebe des Wohlwollens zu Gott haben. Es fragt sich, ob auch diese verschiedene so genannte Arten der Liebe, auch würkliche Logische Arten (species) der Liebe sind? Keinesweges. Es sind nur verschiedene Würkungen oder Folgen einer derselben Liebe, verschiedene Absichten und Anwendungen der Liebe, hiemit stimmt Buddeus in seiner theol. moral. P. I. C. I. Sect. IV. §. 122. überein, wenn er spricht: Istæ amoris species conjunctæ inter se sunt, non separatæ nec separandæ. Revera enim *amoris nostri quædam* saltem sunt modificationes.

Anmerkung.

Aus demjenigen, spricht der Verfasser, was er bewiesen hat, daß wir, um unsers eigenen Wohls willen, Gott lieben müssen, läßt sich das begreifen, was Johannes 1. Epist. 4, v. 19 spricht: **Wir lieben ihn (Gott) weil er uns zuerst geliebet hat.**

Ad §. 288.

n. 1. **Wenn man sich in Acht nimmt, daß man nichts wider den Willen eines andern vornimmt, so fürchtet man ihn.** Hieraus erhellet, worinn die **Furcht** (timor) bestehet. Der Prof. **Baumgarten** in seiner ethic. philos. (§. 88.) spricht, **wenn man den Unwillen eines andern** (aversationem alterius) **gegen sich und das Seinige verabscheuet, so fürchtet man ihn.** Hieraus folgert er, daß, wenn man jemand fürchtet, so führet man sich so auf, daß der andere über uns und das Unsrige keine Unlust schöpfen soll, und also nimmt man sich in Acht, dem andern nicht zu misfallen. Folglich nimmt man auch nichts wider den Willen des andern vor, und also kommt diese Erklärung mit dem Begriffe des Verf. überein.

n. 2. **Wer verbunden ist, Gott zu lieben, ist auch verbunden, ihn zu fürchten.**

Nun aber sind wir ꝛc.

Folglich ꝛc.

Der Untersatz ist aus dem (§. 287.) klar.

Die Folge des Obersatzes ist aus der Natur der Liebe (§. 287.) und dem Begriff der Furcht (n. 1.) klar.

Zusatz.

n. 1. Wir müssen Gott fürchten, weil wir ihn zu lieben verbunden sind (§. 288.). Eine solche Furcht, die in der Liebe gegründet ist, heist eine kindliche Furcht (amor filialis). Folglich erfodert das Naturrecht von uns eine kindliche Furcht gegen Gott.

n. 2. Man kann auch die kindliche Furcht, durch eine Furcht eines ehrerbietig liebenden, erklären. Weil wir nun verbunden sind, 1) gegen Gott ehrerbietig zu seyn (§. 284. Zus.) 2.) ihn zu lieben (§. 287.) so erhellet, daß man auch aus dieser Erklärung beweisen kann, daß wir Gott auf eine kindliche Art zu fürchten verbunden sind.

Ad §. 289.

n. 1. Wenn man sich hütet, gewisse Handlungen wegen der mit ihnen verknüpften Strafe, vorzunehmen, so spricht der Verfasser, daß

eine

eine knechtische Furcht (metus servilis) statt findet. Hieraus siehet man leicht ein, wie der Verfasser eine knechtische Furcht vor Gott erkläret. Dieser Begriff des Verfassers aber ist ohne Zweifel zu weit. Wenn man auf eine kindliche Art Gott fürchtet, so nimmt man sich auch in Acht, gewisse Handlungen nicht vorzunehmen, um nicht einen Unwillen bey demjenigen zu erwecken, der so väterlich mit uns umgehet, und ihn nicht zu nöthigen, die Ruthe zu brauchen. Man kann also jemand kindlich lieben, und nichts destoweniger, bey der Unterlassung einer Handlung, auf die Strafen sehen, die mit derselben verknüpft sind. Die Strafen sind ja böse Folgen der Handlungen, und also Bewegungsgründe, dieselben zu unterlassen. Also kann man nicht allein, sondern muß auch, durch die mit einer Handlung verknüpfte Strafe, nebst andern Bewegungsgründen, sich bestimmen, die Handlung zu unterlaßen. Soll also der Begriff des Verfassers von der knechtischen Furcht richtig werden, so muß man ihn ausschliessungsweise verstehen. Nämlich, wenn man sich in Acht nimmt, eine Handlung, bloß wegen der damit verknüpften Strafe, zu unterlassen, so fürchtet man auf eine knechtische Art.

n. 2. Wenn man aus einer knechtischen Furcht handelt, so unterläst man die Handlung, blos um der damit verknüpften Strafe willen (n. 1.) Folglich siehet man die zu unter-

lassende Handlung nicht als böse an, als nur in Verhältnis gegen die damit verknüpfte Strafe. Folglich sieht man eine solche Handlung, die man aus einer knechtischen Furcht unterläßt, an sich, wenn die Strafe nicht in Erwehnung gezogen wird, als eine gute Handlung an, wodurch man seine Vollkommenheit und Glückseeligkeit befördern könnte. Wenn man also eine solche Handlung wegen der Strafe, so jemand damit verknüpft hat, unterlassen muß, so hält man davor, daß er nicht zulassen will, daß man eine Handlung vornimmt, wodurch man seine Vollkommenheit und Glückseligkeit befördern könnte. Folglich sieht man denjenigen, so man auf eine knechtische Art fürchtet, als einen Stöhrer seiner Glückseeligkeit an, und es ist ganz natürlich, daß wir einen solchen hassen müssen. Wer also jemand auf eine knechtische Art fürchtet, hasset denselben. Ich bin hier in Absicht der Folge der Gedanken, in etwas von dem Verfasser abgegangen. Damit man ihn also auch verstehen kann, so merke man, daß er auf folgende Art zu Werke gehet. Wer aus einer knechtischen Furcht eine Handlung vornimmt, der stellt sich die Handlung die er vornimmt, bloß deswegen als gut vor, weil mit ihrem Gegentheil Strafen verknüpft sind. Siehet er also nicht auf die Strafe, sondern betrachtet die Handlung an sich, so stellt er sich dieselbe als eine böse Handlung vor, wodurch er sich selbst unvollkommner macht, und seine Unglückseeligkeit befördert.

Wenn

Wenn man also jemand auf eine knechtische Art fürchtet, so sieht man ihn als einen Mann an, der uns bestrafet, und folglich Uibel zufüget (§. 119.), wofern wir nicht eine Handlung vornehmen, wodurch wir uns unvollkommen machen, und unsere eigene Unglückseeligkeit befördern. Folglich wenn wir jemand auf eine knechtische Art fürchten, so stellen wir uns denselben als einen bösen Mann vor, der uns unvollkommen und unglückseelig macht, und was wunder, daß wir ihn haßen. Der ganze Unterschied zwischen diesem Beweise des Verfassers und dem meinigen bestehet darinn, daß ich, vermöge der Erklärung des Verfassers, von einer knechtischen Furcht, auf eine Unterlassungshandlung, der Verfasser aber auf eine auszuübende Handlung, gesehen, und dieser Unterschied ist gewiß nicht wesentlich. Hierbey kann man bemerken, 1) wenn man auf die Erklärung der knechtischen Furcht Achtung giebt, und damit den Beweis des Verfassers vergleichet, siehet man ein, daß der Verfasser die Unterlassung einer Handlung eine Handlung nennt, und deswegen werde ich ihn nicht tadeln, denn man hat auch, vermöge des Redegebrauchs, Unterlassungshandlungen (actiones omissivas), und man spricht: Omittendo aliud agimus, 2.) Wenn man nicht die Einschränkung, so ich (n. 1.) zu dem Begriff des Verfassers von der knechtischen Furcht, hinzugethan habe, in dem Beweise des Verfassers voraus setzt, so ist sein Beweiß unbestimmt

und falsch. 3) Wenn man ein Beispiel von diesem Lehrsatze haben will, so braucht man nur auf einen faulen Knecht Achtung zu geben, der aus einer knechtischen Furcht arbeitet und fröhnet. Dieser faule Schlingel will nicht arbeiten, sondern stellt sich die Arbeit als ein Uebel, und eine entsetzliche Plage vor, indem er lieber in die Schenke gehen, spielen, saufen, schlafen will. Thut er also die Arbeit, so sieht er seinen Herrn als einen Tyrannen an, der ihn nur plagen will. Thut er sie nicht, so kriegt er Schläge, und er sieht seinen Herrn wiederum als einen Tyrannen an, und er kann, unter diesen Umständen, nicht anders, als seinen Herrn hassen. Die Erfahrung bestättiget diese Sache mit tausend Beyspielen, und man weis, wie sehr solche Bösewichte alle Gelegenheit ergreifen, die Arbeit fahren zu lassen, wenn sie keine Strafe zu befürchten haben, und ihrem Herrn auf andere Art zu schaden. Man gebe einmal auf die kleinen unartigen Kinder acht: Diese wollen manchmal zur Unzeit spielen, und andere unerlaubte Handlungen vornehmen. Die Eltern wollen es nicht haben, und die Kinder laßen es mannigmal unterwegens, weil sie sonst Risse bekommen würden. Siehet man nicht auf diese Strafe, so stellen sich die unartigen Kinder das Spielen als eine vortrefliche Sache vor. Sie finden aber an ihren Eltern etwas, so ihnen darin hinderlich ist, was sie sich, als ihre Glückseeligkeit vorstellen,

len, und daher hassen sie auch würklich, in dieser Absicht, ihre Eltern.

Zusatz.

n. 1. Wir müssen Gott lieben (§. 287.). Folglich dürfen wir ihn nicht hassen. Derowegen darf man Gott nicht auf eine knechtische Art fürchten, wer also Gott auf eine knechtische Art fürchtet, ist die Ursache seiner eigenen Unglückseeligkeit. (§. 147.)

n. 2. Wer Gott auf eine knechtische Art fürchtet, der hält Gott vor einen ungerechten Mann (§. 289. n. 2.). Folglich dichtet er ihm eine falsche Eigenschaft an, wodurch er sich zum Handeln bestimmt, und ist also abergläubisch. (§. 280.).

Ad §. 290.

n. 1. Alles Gute, was wir haben, sind (vermöge der natürlichen Gottesgelahrtheit) Wohlthaten, die von der allerhöchsten Güte Gottes abhengen. Wer uns Wohlthaten erweiset, heißt unser Wohlthäter. Folglich ist Gott unser höchster Wohlthäter. Folglich sind wir um unsers eigenen Wohls willen, verbunden, Gott, als unsern höchsten Wohlthäter zu lieben. (§. 287.)

n. 2. Die Liebe gegen den Wohlthäter heist Erkenntlichkeit oder Dankbarkeit, Dankbe-

begierde (gratus animus). Die Rede aber, wodurch man seine Dankbegierde an den Tag legt, heist die Danksagung (gratiarum actio). α) Wir sind verbunden, Gott, als unsern höchsten Wohlthäter zu lieben (n. 1.). Folglich sind wir verbunden, gegen Gott dankbar zu seyn. (n. 2.) β) Wir sind verbunden, Gott, durch unsere äussere Handlungen, zu dienen, und durch diese den innern Gottesdienst an den Tag zu legen (§. 286.). Folglich sind wir verbunden, unser dankbares und erkenntliches Gemüth gegen Gott, auch durch die Rede, an den Tag zu legen. Folglich sind wir verbunden Gott Dank zu sagen (n. 2.) γ) Wir müßen gegen Gott dankbegierig seyn, und ihm danksagen, nicht allein vor die gegenwärtige, sondern auch vor die vorbeygegangene und zukünftige Güter. Wir sind verbunden ihre Größe und Menge auf das lebhafteste uns vorzustellen, damit wir einsehen, wie unzählig sie sind, und wie gütig der Herr sey, und wir müssen auch andern Leuten erzehlen, was der Herr an uns gethan hat, damit sein Name desto mehr verherrlichet werde. (§. 282.) δ) Bei dieser Dankbarkeit und Danksagung dürfen wir ja nicht die Güter vergessen, die zum Theil böse, und die Scheinübel gewesen sind.

Ad §. 291.

1. Das Gebeth, Anrufen oder Bitten (invocatio) ist eine Bemühung diejenigen Wohlthä-

thaten von jemand zu empfangen, die man von ihm erwarten kann. Legt man dieses Gebeth äußerlich an den Tag, so wird es eine Anbethung (adoratio) genennt. α) Der Verfasser nimmt also das Wort, invocatio, in einem so weiten Verstande, daß man dieselbe in eine innere und äussere eintheilen kann. Gibt man auf das Stammwort, vox, Achtung, wovon invocatio hergeleitet wird, und sieht man auf die eigentliche Bedeutung desselben, so kann die Anrufung, das Anschreien (invocatio) nicht, als blos von einem äussern Gebethe gebraucht werden. Allein es ist nun einmal schon Mode worden, auch das innere Gebeth eine Anrufung (invocationem) zu nennen, und man spricht auch, daß man Gott in seinem Herzen anrufet. Daher kann man es nicht dem Verfasser so sehr verdenken, daß er das Wort in einem so weiten Verstande genommen. β.) Aus diesem siehet man leicht ein, warum er das Wort invocatio, durch eine Bemühung (conatum) erkläret, Wohlthaten von einem andern zu erhalten, damit nämlich der Begriff nicht bloß auf das äussere, sondern auch auf das innere Gebeth passen mögte. γ) Wohlthaten sind Güter, die jemand bloß aus Liebe mitgetheilet werden, die er also nicht selbst verdienet hat. Hieraus siehet man ein, was für Güter den Gegenstand des Gebeths, (invocationis) ausmachen. δ) Der Verfasser bestimmt diese Wohlthaten genauer. Er sagt, es müßen solche seyn, die man von jemand mit

Grun-

Grunde erwarten kann, quæ expectare licet). Wodurch er anzeigen will, daß man nicht a) absolut unmögliche b) physische unmögliche Dinge, in Absicht auf denjenigen, so man anflehet, c) auch nicht solche Dinge sich erbitten darf, die ihm sittlich unmöglich sind, und die er uns deswegen nicht zukommen lassen kann; und endlich d) hauptsächlich will der Verfasser hiedurch zu erkennen geben, daß man sich nichts erbittet, als was man, vermöge der Liebe des andern, erwarten kann, oder von dessen Erhaltung die Hoffnung in der Liebe des andern gegründet ist. e) Was den Begriff der eigentlichen Anbethung betrifft (adoratio), so stehe ich a) in den Gedanken, daß man, wenn man auf die Herleitung des Worts, und auf die eigentliche Bedeutung desselben Achtung giebt, es ganz bequem von dem äußern Gebethe brauchen kann. b) Das Wort aber wird sonst auch in einem andern Verstande genommen, da es so viel heist, als jemand die gröste Ehre erweisen, z. E. vor jemand niederfallen u. s. w. Daher spricht der Prof. Baumgarten in seiner ethic. philos. §. 87. Summe aliquem honorare est *adorare*.

n. 2. Man kann, in Absicht auf diese Begriffe auch auf folgende Art zu Werke gehen. Wir wünschen uns etwas (optamus), wenn wir etwas begehren, so nicht gänzlich in unserer Gewalt stehet. Sich etwas von jemand, um seiner Liebe willen (spe fundata in amo-

re

re ipsius) erwünschen, heist, etwas von jemand erbitten (aliquid ab aliquo petere) Etwas von Gott erbitten, heißt ihn anbethen, anrufen, überhaupt (adorare Deum) Das Anbethen Gottes, das Gebeth ist entweder eine Handlung der Seele, oder wird durch äusserliche Handlungen an den Tag gelegt. In ersten Fall ist es, in Absicht auf uns, ein inneres Gebeth (preces internæ). Im andern Fall wird es ein äusseres Gebeth (preces externæ) genennt. Ferner: Das Gebeth fliest entweder aus einer bloßen anschauenden Erkenntnis der zu erbittenden Güter, oder ist, mit einer Vorstellung der Zeichen dessen, so man sich erbittet, verknüpft. Im ersten Fall, wird es ein Gebeth des Gemüths (preces mentales) und im andern, ein symbolisches Gebeth (preces symbolicæ) genennt. Ein blos symbolisches Gebeth nennt man ein Papageyengebeth, (preces battologicæ) u. s. w. Dieses letztere gehört zu dem mechanischen Gottesdienste. §. 286. Erl.

Ad §. 292.

n. 1. Wir sind um unsers eigenen Wohls willen, verbunden Gott anzurufen und anzubethen. Denn, α) sind wir, um unsers eigenen Wohls willen verbunden, uns eine Bemühung zu erwerben, denen Gesetzen ein Genüge zu thun (§. 254.) und folglich dasjenige zu erhalten, was uns gut ist (§.

98, 93.). Da wir nun in allen unsern Handlungen zugleich auf Gott sehen müßen (§. 282 Zus. 2.), so sind wir, um unseres eigenen Wohls willen verbunden, eine Bemühung zu haben, diejenige Wohlthaten von Gott zu empfangen, die man von ihm erwarten kann. (§. 290). Folglich sind wir, um unsers eigenen Wohls willen, verbunden, Gott anzurufen §. 291. Man kann diesen Beweis auch so führen: Wir sind verbunden, uns selbst vollkommner zu machen, unsere innere und äussere Glückseligkeit auf alle Art zu befördern, und uns alle die wahren Güter zu erwerben, die wir erhalten können. Folglich sind wir verbunden, diese zu begehren. Da nun unsere ganze innerliche und äusserliche Glückseeligkeit und alle zu erhaltende Güter von Gott abhängen, und insofern nicht gänzlich in unserer Gewalt stehen, so sind wir verbunden, sie von Gott zu erbitten (§. 291. n. 2.). Folglich sind wir, um unsers eigenen Wohls willen, verbunden, Gott anzurufen (Deum invocare) (§. 291. n. 2.). ß) Weil wir verbunden sind, auch, durch unsere äußerliche Handlungen Gott zu dienen, und bey andern Menschen die Verherrlichung der Ehre Gottes zu befördern (§. 286. Zus.), so erhellet, daß wir auch schuldig sind, unser Gebeth, durch äußerliche Handlungen, an den Tag zu legen, und folglich Gott anzubethen (Deum adorare (§. 291.).

n. 2. Nimmt man das Anbethen, mit dem Prof. Baumgarten §. 291. n. 1. lit. ε Erl. so ist man α) auch leicht im Stande, zu beweisen, daß wir verbunden sind, Gott anzubethen. Denn weil Gott das allervollkommenste Wesen ist, so sind wir schuldig, ihm die allerhöchste Ehre zu erweisen, und darinn bestehet die Anbethung Gottes. β) Wenn man Gott anrufet, und dieses durch äußerliche Handlungen an den Tag legt, so legt man ihm eine unendliche Güte und die gröste Vollkommenheit bei (n. 1.). Folglich erweiset man ihm hiedurch die gröste Ehre, und bethet ihn also an (§. 291. n. 1. lit. ε Erl.). γ) Das Zeichen der Ehre heist das Lob (laus). Folglich sind wir auch verbunden, Gott zu loben (§. 286. Zus.)

I. Zusatz.

Aus demjenigen, was wir itzt auseinander gesetzt haben, sieht man leicht ein, 1) daß die Erkenntnis, so wir uns von Gott erwerben müssen (§. 279.), die Liebe zu Gott (§. 287.), die Furcht Gottes (§. 288), die Dankbegierde (§. 290.), und die Anrufung Gottes (§. 291. ꝛc.) zu dem innern Gottesdienste gehören (§. 286.). 2) Hingegen die Ehrerbietigkeit gegen Gott (reverentia) (§. 290.), die Danksagung für die göttliche Wohlthaten, (§. 290.) die Anbethung Gottes (§. 291. 292.), das Lob der Gottheit (§. 292. Erl. gehören zu dem äußern Gottesdienste (§. 286.).

II. Zusatz.

Weil der äußere Gottesdienst aus dem innern fließen muß (§. 286.), so erhellet, daß alle Handlungen des äußern Gottesdienstes aus der Liebe und kindlichen Furcht Gottes fließen müßen (Zus. I).

III. Zusatz.

Hieraus erhellet, was für Pflichten derjenige beobachten mus, der ein gottesfürchtiger Mensch (homo pius) heißen will. (§. 173.)

Ad §. 293.

Die Geneigtheit des Gemüths, die Befehle eines andern in Ausübung zu bringen, heist der Gehorsam (obedientia). Wenn man nach dem Willen eines andern seine Handlungen einrichtet, so übet man seine Befehle aus, und umgekehrt. Folglich kann man auch den Gehorsam, durch eine Geneigtheit erklären, seine Handlungen nach den Willen eines andern einzurichten: Wenn man alle seine freye Handlungen nach dem Willen eines andern einrichtet, oder alle Befehle des andern auszuüben geneigt ist, so findet ein allgemeiner Gehorsam (obedientia universalis) statt. Bestimmt man sich hierzu durch den stärcksten Bewegungsgrund, so wird er der ergebenste Gehorsam, (obedientia deditissima) genannt.

Ad §. 294.

Wir müssen Gott allen Gehorsam erweisen. Denn wir müssen geneigt seyn, alle natürliche Gesetze zu beobachten (§. 148. 147.). Die natürliche Gesetze sind zugleich göttliche Gesetze und Befehle (§. 133.). Folglich sind wir verbunden, uns zu bemühen, alle göttliche Befehle in Ausübung zu bringen. Weil nun dieses der Begriff von dem allgemeinen Gehorsam gegen Gott ist (§. 293 Erl.), so erhellet, daß wir verbunden sind, Gott einen allgemeinen Gehorsam zu erweisen; und wenn man bedenkt, daß man sich hierzu, durch die stärkeste Bewegungsgründe bestimmen muß (§. 171.), so erhellet, daß wir Gott allen ergebensten Gehorsam erweisen müßen.

Ad §. 295.

In einer Collision des Gehorsams gegen Gott und die Menschen muß die Ausnahme so angestellet werden, daß man Gott gehorsamet. Beweis:

Wenn die Verbindlichkeit, Gott zu gehorsamen, als eine göttliche Verbindlichkeit, größer, als eine jede Verbindlichkeit ist, den Menschen zu gehorsamen, so folgt, daß jene dieser, in einer Collision vorgezogen werden muß.

Nun ist das erste; Folglich auch das letzte wahr.

Die Folge des Obersatzes ist daher klär, weil eine größere Verbindlichkeit einer kleinern vorgezogen werden mus (§. 98. Zus. II.). Der Untersatz kann leicht bewiesen werden. Denn die göttliche Verbindlichkeit gründet sich auf solche Bewegungsgründe, die aus den göttlichen Vollkommenheiten hergenommen worden sind (§. 75.). Folglich wenn eine göttliche Verbindlichkeit zu einer Handlung vorhanden ist, so sind mit derselben Handlung Bewegungsgründe verknüpft, die aus den unendlichen Vollkommenheiten Gottes hergenommen sind. Weil nun diese Bewegungsgründe die größten sind (§. 172. 173. Zus. I.) so ist auch die göttliche Verbindlichkeit die allergröste (§. 84.). Folglich ist eine jede andere Verbindlichkeit, so von den Menschen herkommt, eine kleinere Verbindlichkeit.

Zusatz.

n. 1. Wenn man auf den Beweis Achtung giebt, den wir jetzt geführet haben, so wird man erkennen, daß wir verbunden sind, den Gehorsam gegen Gott, dem Gehorsam gegen die Menschen vorzuziehen, weil die göttliche Verbindlichkeit ihm zu gehorsamen, die allergröste ist. Hieraus erhellet, daß die Verbindlichkeit, Gott zu gehorsamen, auch größer sey, als irgend eine andere Verbindlichkeit, so uns von einem Geschöpfe überhaupt aufgelegt wird ihm zu gehorsamen. Folglich kann man vor die Menschen, in unserm geführten Beweise, die Geschöpfe überhaupt setzen, und den Satz allgemeiner machen, daß wir verbunden

sind

sind, Gott mehr als den Geschöpfen zu gehorsamen. Diesen Satz kann man auch, mit dem Verfasser, so beweisen: Alle göttliche Gesetze sind zugleich natürliche Gesetze. Wenn die natürlichen Gesetze mit andern in Collision kommen, so müssen jene, diesen vorgezogen werden. Folglich müssen alle göttliche Gesetze allen Gesetzen aller Kreaturen vorgezogen werden, und man muß also Gott mehr, als den Geschöpfen gehorsamen. Man wird vielleicht wider diesen Beweis einwenden, daß hieraus nur folget, daß die natürliche, nicht aber die willkührliche göttliche Gesetze andern willkührlichen Gesetzen (LL. positivis) vorgezogen werden müssen. Aber dieser Einwurf fällt sogleich über den Haufen, wenn man weiß, daß alle göttliche Gesetze, ohne Ausnahme, entweder nothwendige oder zufällige natürliche Gesetze sind, weil Gott niemals, ohne einen objektiven Grund handelt. Siehe §. 137. Zus. und Erl.

n. 2. Wenn man den Menschen mehr, als Gott gehorsamet, nennet man dieses Menschendienst (anthropodulia). Diesen muß man also eben sowohl, als die Menschenfurcht (antropophobia), wenn man die Menschen mehr als Gott fürchtet, vermeiden (n. 1.).

Ad §. 296.

Mit dem Willen eines andern zufrieden seyn (in voluntate alicujus acquiescere) heißt, gerne dasjenige thun, was der andere will, und eben deswegen, weil er will, daß es geschehen soll. Dieses pflegt man auch so auszudrücken: **Seinen Willen gerne in den Willen eines andern stellen** (resignatio in voluntatem alterius) und man kann auch sagen, daß diese Handlung in einem freywilligen Rathschluße bestehet, nichts zu beschließen, was der andere nicht beschließet.

Ad §. 297.

Wir müßen mit dem Willen desjenigen zufrieden seyn, der durch seine Befehle nichts will, was uns nicht das Beste ist. Denn wir thun dasjenige gerne, was uns gefällt (§. 47.). Dasjenige aber mus uns gefallen, woraus wir eine wahre Lust bekommen (§. 46.). Da wir nun verbunden sind, blos aus demjenigen eine wahre Lust zu schöpfen, was uns das Allerbeste ist (§. 24, 39. Zus.), so sind wir auch verbunden, dasjenige gerne zu wollen, was der beschliest, welcher dasjenige nur will, was uns das Allerbeste ist. Folglich sind wir verbunden, mit dem Willen desjenigen zufrieden zu seyn, welcher durch seine Befehle nichts will, als was uns das Allerbeste ist (§. 296.). Dieser Beweis kann auch kurz so geführet werden: Wir sind verbunden, dasjenige gerne zu wollen, was uns das Allerbeste

ist

ist (§. 93. Zus. 1, 11.). Folglich müßen wir mit dem Willen desjenigen zufrieden seyn, der nichts will, als was uns das Allerbeste ist (§. 296.).

Zusatz.

Wir müßen Gott gehorsamen (§. 294.). Da aber nun Gott nichts befiehlet, als was uns das allerbeste ist (§. 78. Th. nat.), so haben wir hinreichenden Grund, mit dem Willen Gottes zufrieden zu seyn (§. 297.), und unsern Willen in den Seinigen zu stellen. (§. 296. Erl.).

Ad §. 298.

n. 1. Es mögte jemand einwenden: Die Pflichten gegen Gott, so wir jetzund aus einander gesetzt haben, sind diejenigen nur schuldig zu beobachten, die eine Erkenntnis von den Vollkommenheiten Gottes und seinem Willen haben. Wenn also einer in dieser Absicht, unwißend ist, so gehen ihn auch nicht die Pflichten an „ Wir geben hierzu, daß wenn die Unwißenheit eine unüberwindliche und unvermeidliche wäre, keine Verbindlichkeit in diesem Falle statt finde (§. 117. und 213. Zus. 5.). Es kommt also auf die Untersuchung der Frage an, ob die Unwissenheit und der Mangel der Erkenntnis der Menschen von Gott, seinen Vollkommenheiten und seinem

Willen, eine unüberwindliche und unvermeidliche sey? Wir wollen das Gegentheil hievon beweisen.

n. 2. Die Unwissenheit oder der Mangel der Erkenntnis von den göttlichen Vollkommenheiten und seinen Willen, ist in Absicht der Kreaturen, die den Gebrauch der Vernunft haben, keine unüberwindliche. Beweis:

Wenn es in der Gewalt aller vernünftigen Geschöpfe, die den Gebrauch der Vernunft haben stehet, die Werke in der sichtbaren Welt, und die Vermögen in der unsichtbaren Welt deutlich zu erkennen, so folgt, daß es in ihrer Gewalt stehet, die Vollkommenheiten und den Willen Gottes zu erkennen.

Nun ist das erste; folglich auch das letzte wahr.

Der Untersatz ist offenbar, und die Folge des Obersatzes ist daher beweislich, weil aus den Werken in der sichtbaren Welt, und dem Vermögen in der unsichtbaren Welt, auf eine ungemeine leichte Art, die Vollkommenheiten Gottes und sein Wille erkannt werden können (§. 44. n. Th. nat.). Wer ganz und gar unvermögend ist, diesen Beweis zu führen, oder führen zu lernen, hat sich selbst

ge-

gewis dieses Unvermögen zugezogen, wenn er nur den Gebrauch seiner Vernunft hat (§. 30.). Siehe §. 279. Sch.

Wenn es in der Gewalt aller vernünftigen Geschöpfe, die den Gebrauch der Vernunft haben, stehet, die Vollkommenheiten Gottes und seinen Willen kennen zu lernen, so folgt, daß die Unwissenheit in diesen Dingen eine überwindliche, und folglich keine unüberwindliche oder unvermeidliche sey (§. 117).

Nun ist das erste; folglich auch das letzte wahr.

Anmerkung.

Hier bemerkt der Verf. daß er, aus unserm eigenen Wohl, alle unsere Pflichten hergeleitet hat, die wir Gott schuldig sind, und dieses lehret der Augenschein, daß aus dem Satz: Mache dich selbst vollkommner; alle unsre Pflichten gegen Gott gefolgert worden sind (§. 279. ꝛc.). Diese Pflichten gegen Gott können auch aus dem Rechte Gottes, so ihm in Absicht der Kreaturen zukommt, hergeleitet werden. Weil wir aber die zu dieser Herleitung nöthige Erkenntnisgründe noch nicht haben aus einander setzen können, so haben wir auch nicht diesen Weg gehen können. Der Verf. spricht, bei Gelegenheit, hier und dort in den Zusätzen etwas hiervon beizubringen. Siehe §

463. Zus. 11, wo das Fundament vorkommt, woraus alle Rechte Gottes, in Absicht der Kreaturen und ihrer Pflichten gegen ihn hergeleitet werden können. Ubrigens weis ich von keinen Zusätzen, worinn er von dieser Materie gehandelt hätte. Siehe aber seine Civit. Dei §. 10. ꝛc.

II Abschnitt,

welcher

die Rechtsgelahrheit schlechthin

erkläret.

Erstes Hauptstück.

Von den unbedingten Pflichten gegen andere, in dem unbedingten gesellschaftlichen Zustande.

I. Titel.

Von dem Rechte der Höflichkeit.

Ad §. 299.

n. 1. Was die natürliche Rechtsgelahrheit, schlechthin so genennt, sey, haben wir schon in dem Vorberichte §. 35. gezeigt, und die Anmerkungen, so wir dort über die Theorie des Verf. gemacht haben, wollen wir hier nicht wiederholen. Siehe Canzens discipl. moral. omnes §. 132. Die natürliche Rechtsgelahrheit, oder das Naturrecht schlechthin so genennt, hat 2. Hauptstücke. In dem ersten wird von den unbedingten

Pflichten (officiis absolutis) gegen andere; und in dem andern Hauptstücke handelt man von den bedingten Pflichten (officiis hypothetics) gegen andere Menschen. Diesem zu Folge, merke man vorläufig, was diese Eintheilung bedeutet.

Die Pflichten gegen andere legen

entw. gewisse einzelne Handlungen zum Grunde.

Die bedingte Pflichten gegen andere Menschen (officia erga alios hypothetica. Z. E. die Pflicht, den mit jemand aufgerichteten Vertrag zu halten, u. s. w.

oder nicht.

Die unbedingte Pflichten gegen andere Menschen (officia erga alios absoluta). Z. E. einem jeden das Seinige zu lassen, niemand zu beleidigen, seinen Nächsten zu lieben u. s. w.

Das erste Hauptstück hat 3 Titel. In dem ersten wird von dem Rechte der Höflichkeit, in dem andern von dem Zwangsrechte, und in dem dritten von dem Vertheidigungsrechte und dem Kriege gehandelt, insofern man sich in dem unbedingten gesellschaftlichen Zustande befindet. Damit man nun einiger massen vorläufig wissen kann, was in diesen Titeln vorkommt, so ist sonderlich der Unterschied zwischen dem Rechte der Höflichkeit, und dem Zwangsrechte zu bemerken. Das Recht bedeutet hier einen Inbegriff von ähnlichen Gesetzen. Diese Gesetze, so die Menschen gegen einander zu beobachten haben,

sind

sind

entw. so beschaffen, daß ein Mensch den andern mit Gewalt von Rechtswegen zu Beobachtung desselben zwingen kann.	oder nicht
Das Zwangrecht (jus necessitatis).	Das Recht der Höflichkeit (jus humanitatis)

Siehe von diesen beiden §. 44. Vorb. Erläut. Man wird vielleicht fragen Was sind denn das für Gesetze, wozu die Menschen einander mit Gewalt zwingen können, und was für Gesetze leiden keinen Zwang? Um diese Frage zu beantworten, merke man folgendes: Wir sind verbunden, uns selber vollkommner zu machen, und unsere Unvollkommenheit zu vermeiden, und eben hieraus werden wir beweisen, daß wir verbunden sind, α) andere Menschen nicht unvollkommner zu machen, und β) sie würcklich vollkommner zu machen. Die Gesetze, so wir gegen andere Menschen zu beobachten haben,

gehen also

entw. dahin, daß wir andere nicht unvollkommner machen sollen.	oder daß wir andere würklich vollkommner machen sollen, als sie es sind.
Zwanggesetze (leges necessitatis s. cogentes).	Höflichkeitsgesetze (leges humanæ s. humanitatis).

§. 2 Nun schreiten wir also zu dem jure humanitatis selbst, wo von den Höflichkeits- und Lie-

Liebespflichten gegen andere (officiis humanitatis s. commoditatis s. amoris) gehandelt wird. In diesem ersten Absatze dieses Titels wird bewiesen, daß wir allen möglichen Fleis anwenden müssen, in andern eine Bemühung zu erwecken, uns und unsern Zustand vollkommner zu machen. Der Verfasser schließet so:

Wenn wir verbunden sind, uns selbst vollkommner zu machen, und andern alle Gelegenheit zu benehmen, die sie ergreifen könnten, uns unvollkommner zu machen, so folgt, daß wir allen Fleis anwenden müßen, in andern eine Bemühung zu erwecken, uns und unsern Zustand vollkommner zu machen.

Nun ist das erste; folglich auch das letzte wahr.

Der Untersatz hat 2 Theile. 1) Wir sind verbunden, uns selbst vollkommner zu machen, per §. 252. 2) Wir sind verbunden so viel als möglich ist zu verhindern, daß nicht andere eine Gelegenheit ergreifen, uns unvollkommner zu machen. Denn dieses ist ein Mittel, wodurch wir unsere Vollkommenheit erhalten. Wer aber zu einem Endzwecke verbunden ist, der ist auch schuldig, die Mittel zu ergreifen, wodurch sein Endzweck erhalten werden kann (§. 94. Zus.). Was die Folge des Obersatzes betrift, so ist offenbar, daß wenn wir verhindern sollen,

daß

daß andere nicht eine Gelegenheit ergreifen, uns unvollkommner zu machen, so müssen wir machen, das sie dieses verabscheuen, und eine Bemühung zum Gegentheil bekommen, nämlich uns und unsern Zustand vollkommner zu machen.

n. 3. Man kann diesen Beweis auch kurz so führen: Wer zu dem Endzwecke verbunden ist, der ist auch verbunden, die Mittel zu ergreifen, wodurch der Endzweck erhalten werden kann (§. 94. Zus.). Wir sind zu dem Endzwecke verbunden, uns und unsern Zustand vollkommner zu machen (§. 252.). Folglich sind wir auch verbunden, alle die uns möglichen Mittel zu ergreifen, wodurch dieser Endzweck, unsere Vollkommenheit erhalten und befördert werden kann. Nun aber ist das ein Mittel, wodurch unsere Vollkommenheit befördert werden kann, wenn andere sich auch bemühen, uns in unserm Zustand vollkommner zu machen (§. 185. §. 462. ab initio). Folglich müßen wir mit allem möglichen Fleiße dahin sehen, daß andere sich angelegen seyn lassen werden, uns und unsern Zustand vollkommner zu machen (§. 186.)

Ad §. 300.

n. 1. Wir sind schuldig, unsere Handlungen zu den Vollkommenheiten anderer Menschen zu dirigiren. Denn wir sind ver-

verbunden, dahin zu sehen, daß andere Menschen sich angelegen seyn lassen, uns und unsern Zustand vollkommner zu machen (§. 299.) Wer aber suchen soll, unsere Vollkommenheiten zu befördern, der mus sich die Beförderung unserer Vollkommenheiten als etwas gutes, in Absicht auf sich selbst, vorstellen (§. 32. und §. 17.). Folglich mus er sich vorstellen, daß aus unsern Vollkommenheiten seine eigene entspringen (§. 15.). Soll er nun solches sich vorstellen, so müßen wir machen, daß er Grund dazu bekommt. Dieses aber geschiehet dadurch, daß wir unsere Vollkommenheiten würklich dazu anwenden, daß wir die seinige befördern. Folglich müßen wir unsere Vollkommenheiten dazu anwenden, die Vollkommenheiten anderer Menschen dadurch zu befördern, i. e. dirigamus actiones nostras in aliorum perfectiones.

n. 2. Der Prof. Schierschmidt hat in seinem J. N. §. 241. 248. diese Sache vortreflich auseinander gesetzt. Daher ich kein Bedenken trage, seine Worte herzusetzen, die so lauten: Quam plurimæ perfectiones hominis vel animæ vel corporis vel status externi, aut majores earum gradus, teste experientia, ita sunt comparati, ut eorum consecutio vel plane non, nisi ex usu virium aliorum solo, vel non nisi ex usu virium aliorum hominum concurrente, intelligi possit. Jam vero id, quod aliquid continet, unde alterum intelligitur, ratio-

nem

hem alterius in se continet. Plurimarum itaque perfectionum nostrarum vel saltem earum graduum consecutio in usu virium aliorum vel solo vel saltem concurrente rationem habet. Perfectiones nostræ earumque gradus majores sunt fines nostri, ad quos obtinendos lege naturali obligamur, & id, quod existentiam finis in se continet, dicitur medium. Quare usus virium aliorum hominum vel solus vel saltem cum usu virium nostrarum concurrens est medium nostras perfectiones earumque gradus consequendi vel solitarium vel saltim concurrens. Is, qui utitur viribus suis in fine nostro existentiæ reddendo nos virium suarum participem reddit in fine nostro consequendo, ideoque nobis auxilium exhibet. Auxilium itaque alterius nostræ perfectioni consequendæ conferendum est medium nostræ perfectionis, tanquam finis, consequendæ vel solitarium vel saltem concurrens. Sed lege naturali obligamur ad usum mediorum, quibus nostram consequimur & amplificamus perfectionem. Ergo *lege naturali obligamur eo dispicere, ut alii auxilia sua nobis conferant in consequendis nostris perfectionibus earumque gradibus.* Auxilia, quæ alii nostræ perfectioni consequendæ conferunt, sunt species actionis commissivæ, & homo ob legem appetitus, ideoque ob naturam animæ per repræsentationes boni ad actionem commissivam determinatur. Bo-

na

na itaque, alteri a nobis exſpectanda, ſunt media, quibus auxilia aliorum conſequimur, ad perfectionem noſtri & conſequendam & amplificandam. Sed lege naturali obligamur eo diſpicere, ut alii auxilia ſua noſtræ perfectioni conſequendæ & amplificandæ conferant; & obligatio ad finem ab obligatione ad uſum mediorum inſeparabilis eſt. Ea propter lege naturali obligamur, ad bona alteri exhibenda, quibus alter determinatur ad auxilia noſtræ perfectioni conſequendæ & amplificandæ conferenda. Verum bonum alterius id dicitur quod alterum ejusdemque ſtatum perficit. Ergo *lege naturali obligamur ad ea facienda, quæ alterum ejusdemque ſtatum perficiunt.* Verum imperfectio opponitur perfectioni & is, qui obligatus eſt ad unum oppoſitum exiſtentiæ reddendum, ſimul obligatus eſſe debet ad alterum oppoſitum ab exiſtentia reprimendum: alias obligatio prior eſſet inanis. *Lege* ergo *naturali obligamur ad ea omittenda, quæ alterum ejusque ſtatum imperfectum reddunt.* Dum ea faciamus, quæ alterum ejusque ſtatum perficiunt, actiones intuitu alterius inſtituimus, quæ nos ſtatumque noſtrum in ſe perficiunt; & dum ea omittamus, quæ alterum ejusque ſtatum imperfectum efficiunt, actiones intuitu alterius omittimus, quæ nos ſtatumque noſtrum in ſe imperfectum reddunt. Verum leges morales naturales erga alios ex lege naturali

rali ſuprema proficiſcuntur, ſi actiones intuitu aliorum inſtituendas aut omittendas determinamus, quæ nos ſtatumque noſtrum in ſe perficiunt in primo, in altero autem caſu, quæ nos ſtatumque noſtrum in ſe imperfectum reddunt. Hæc itaque propoſitio: Fac ea, quæ alterum ejusque ſtatum perficiunt, omitte ea, quæ alterum ejusque ſtatum imperfectum reddunt, eſt lex naturalis erga alios prima ex lege naturali ſuprema derivata. „

Ad §. 301.

n. 1. Wir ſind verbunden dahin zu ſehen, daß andere uns lieben. Beweis:

Wer verbunden iſt dahin zu ſehen, daß andere eine Bemühung bekommen, ihn vollkommner zu machen, iſt auch verbunden, dahin zu ſehen, daß andere eine Bemühung bekommen, ihn glückſelig zu machen.

Nun ſind wir ꝛc.

Folglich ꝛc.

Der Oberſatz iſt aus dem §. 147. erweislich. Der Unterſatz iſt §. 299. von uns bewieſen worden.

Wer verbunden iſt, dahin zu ſehen, daß andere eine Bemühung haben, ihn glückſe-

lig zu machen, ist auch verbunden dahinzu-sehen daß andere ihn lieben.

Nun sind wir ꝛc.

Folglich ꝛc.

Der Obersatz ist aus der Erklärung des Verfaßers, von der Liebe, beweislich (§. 253).

§. 2. Wir sind auch verbunden, andere Menschen zu lieben. Denn wir sind verbunden, andere vollkommner zu machen (§. 300.). Folglich müßen wir uns bemühen, sie glückselig zu machen (§. 147.), das heißt wir sind verbunden, andere Menschen zu lieben (§. 253.).

I. Zusatz.

n. 1. Weil wir dahin sehen müßen, daß andere Leute sich bemühen, uns zu lieben, so ists unsere Pflicht, andern Leuten keine Ursache zu geben uns zu haßen (§. 94.). Wir müßen uns also sorgfältig in acht nehmen, nicht solche Handlungen vorzunehmen, wodurch wir andere Leute wider uns aufbringen, oder ihren Haß uns auf den Hals ziehen, so viel als es uns physisch und sittlich möglich ist, dieses zu verhindern. Es kann uns also α) nicht zur Last gelegt werden, wenn uns andere haßen und es nicht in unsern Kräften gestanden,

die.

diesen Haß zu verhindern. β) Wenn wir nichts thun, als wozu wir verbunden sind, und unsere höhere Pflichten es nicht zulassen wollen, daß wir anders handeln, so dürfen wir uns dabey nicht um den Haß der Leute bekümmern, denn es mus oft, in Absicht auf eine gewisse Art Leute heißen: Was habe ich gethan daß mich diese lieben. Neid, Haß und Verfolgung mus ein tugendhafter oft als einen Tribut betrachten, den er der Tugend schuldig ist. Was aber gleichgültige Handlungen betrift, die man ohne Verletzung seiner höheren Pflichten unterlaßen kann, so glaube ich, daß man eigensinnig handelt, und seine Pflicht übertritt, wenn man diese thut, und dabei weis, daß man sich derentwegen den Haß anderer Menschen auf den Hals zieht. Vor allen Dingen müssen wir uns in Acht nehmen, unsern Nächsten keine rechtsmäßige Ursache zu geben, derentwegen wir seinen Haß verdienen, und hieraus ist man schon im Stande zu beweisen, daß wir niemand würklich beleidigen dürfen. Hiervon aber werden wir in dem II. Titel und zwar insbesondere (§. 323.) handeln. Daß wir keinen Menschen Ursache geben sollen, uns zu haßen, können wir auch aus dem Begriff des Hasses zeigen. Denn wir sind verbunden, niemand Ursache zu geben, uns unvollkommener zu machen (§. 299.). Folglich ists unsere Pflicht so viel als uns möglich ist, zu verhindern, daß andere nicht eine Bemühung bekommen, uns unglückselig zu machen (§.

147. 94.). Weil nun hierinn der Haß anderer Leute gegen uns bestehet, so erhellet, daß wir auch nicht andern Leuten Ursache geben dürfen, uns zu haßen.

n. 2. Weil es unsere Pflicht ist, andere Menschen zu lieben (§. 301.) so erhellet, daß wir keinen Menschen haßen dürfen. Dieses kann auch so gezeigt werden: Es ist unsre Pflicht, uns zu bemühen, andere Leute vollkommner und glückselig zu machen (§. 300. §. 47.). Folglich dürfen wir keine Bemühung haben, andere unvollkommner und unglückselig zu machen (§. 94.). Folglich dürfen wir niemand haßen. Eine Kleinigkeit will ich noch am Ende dieses Zusatzes bemerken Der Verfaßer spricht: Das Gegentheil der Liebe ist der Haß (oppositum amoris est odium). Verstehet man diesen Satz so, daß das Gegentheil der Liebe das Subjekt und der Haß das Predikat sey, und nimmt ihn, als einen unbestimmten Satz (propositionem indefinitam), allgemein, so ist er falsch. Denn nicht ein jedes Gegentheil der Liebe ist ein Haß. Wenn ich gegen jemand gleichgültig bin, so liebe ich ihn nicht. Wenn also die Gleichgültigkeit gesetzt wird, so wird die Liebe aufgehoben. Folglich ist die Gleichgültigkeit auch ein Gegentheil der Liebe. Soll also der Satz wahr seyn, so mus man den Haß als das Subjekt, und das Gegentheil der Liebe, als das Predikat, ansehen. Alsdenn heist der Satz: Ein jeder Haß ist

ein Gegentheil der Liebe, und auf diese Art ist der Satz wahr.

II. Zusatz.

n. 1. Wir sind also um unsers eigenen Wohls willen verbunden, unsern Nächsten zu lieben (§. 299. 300.). Hieraus erhellet die Billigkeit des Geboths, Matth. 22. 37 Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.

Anmerkung.

Thomasius in seinen Fundam. J. N. & G. p. 107. ꝛc. begreift alle Arten der Pflichten, unter dem Honeten (honesto), dem Wohlanständigen (decoro) und dem Gerechten (justo) α) Das Geboth des honeten (præceptum honesti) drückt er so aus: Was du willst, daß andere gegen dich beobachten sollen, das beobachte du auch gegen andere, oder handle so gegen andere Menschen, wie du wünschest, daß sie gegen dich handeln sollen (quod vis, ut alii tibi faciant, tu ipsis facies) i. e. Man mus sich bemühen, andere Leute so viel als möglich ist würklich vollkommner zu machen, als sie es sind, oder man mus die Pflichten der Liebe gegen andere beobachten. β) Das Geboth des Gerechten (præceptum justi) trägt er so vor: Thue nicht andern dasjenige, was du nicht wilst, das andere dir thun sollen (quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris) i. e. Man darf andere Leute nicht würklich unvollkommner machen, als sie es

sind, oder man darf nicht andere Leute beleidigen, sondern man mus die Zwangpflichten gegen andere beobachten. γ) Das Gebot des Wohlanständigen (præceptum decori) heist: Handle so gegen dich selbst, wie du glaubest und wünschest, daß andere gegen sich handeln sollen (quod vis, ut alii sibi faciant, tu tibi facias), i. e. Beobachte die Pflichten gegen dich selbst. Man braucht nur diese verschiedene Erkenntnisgründe und Hauptpflichten des Thomasius mit dem vorhergehenden, was wir abgehandelt haben, zu vergleichen, so wird man sehen daß sie alle insgesamt aus der Bemühung, unsere eigene Glückseligkeit zu befördern, hergeleitet werden können. Siehe hauptsächlich §. 253. ꝛc. §. 299. 301. und Erl.

n. 2. Aus dem vorhergehenden siehet man eis,

α) daß wir zu einer allgemeinen Menschenliebe (philanthropia universalis) verbunden sind. Jedoch gibts in dieser allgemeinen Menschenliebe Grade. Je vollkommner ein Mensch ist, je nützlicher er uns ist, und je nützlicher wir ihm seyn können, desto grösser mus unsere Menschenliebe seyn (§. 253. 301.). β) Die Fertigkeit, seine Menschenliebe zu erkennen zu geben, heist die Humanität oder Höflichkeit im weitern Verstande (humanitas). Wenn man auf den Endzweck Achtung gibt, warum wir schuldig sind, andere Leute zu lieben, damit andere dadurch Bewegungsgründe bekommen sollen, uns zu lieben und vollkommner

kommner zu machen (§. 300. 301.) so erhellet, daß wir allerdings verbunden sind, unsere Menschenliebe, so viel, als uns möglich ist, öfters an den Tag zu legen. Wenn man mehrere Handlungen, von einerley Art öfters vornimmt, entstehet daher eine Fertigkeit. Folglich sind wir verbunden, eine Fertigkeit darinn zu haben, unsere Menschenliebe an den Tag zu legen, und höflich zu seyn. γ) Eine unverstellte oder redliche Höflichkeit heist die Aufrichtigkeit (candor). Folglich ist man verbunden, aufrichtig gegen seinen Nächsten zu seyn. (Met. §. 919.). δ) Insofern die Höflichkeit auf eine kluge Art durch solche Zeichen an den Tag gelegt wird, die recht geschickt sind, von der Liebe ein Zeugnis abzulegen, wird sie die Freundlichkeit (comitas) genennt. Folglich sind wir verbunden gegen unsern Nächsten freundlich zu zu seyn (lit. β. dem.) ε) Eine zierlichere Freundlichkeit nennt man die Artigkeit oder Höflichkeit im engern Verstande (civilitas s. urbanitas). Folglich sind wir auch verbunden, eine artige Aufführung zu haben (lit. β. dem.) ζ) Eine grössere Artigkeit heist die Lieblichkeit der Aufführung (festivitas). Wir sind also auch verbunden, eine liebliche Aufführung zu haben, und diese besonders in unsern Reden gewahr werden zu lassen. η) Die Kaltsinnigkeit oder Gleichgültigkeit gegen andere (animus frigidus) ist das Gegentheil der Liebe (§. 253.). Folglich sind wir verbunden, alle Kaltsinnigkeit gegen unsern

Nächsten zu vermeiden. 3) Die Liebe gegen Elende heißt die Barmherzigkeit (misericordia). Folglich sind wir verbunden, gegen unsern Nächsten barmherzig zu seyn, u. s. w.

Ad. §. 302.

Die Liebe muß von sich selbst anfangen (amor incipit a se ipso). Denn wir sind schuldig, andere zu lieben, damit sie uns vollkommner machen (309, 301. 299). Folglich entspringt die Liebe gegen andere aus der Bemühung, uns selbst vollkommner zu machen, und also aus der Liebe gegen uns selbst (§. 253.). Folglich ist die Liebe gegen uns selbst die Ursache von der Liebe gegen andere, und diese ist, als eine Wirkung davon, anzusehen. Weil nun die Ursache eher, als die Würkung ist, so erhellet, daß die Liebe gegen andere von der Liebe gegen uns selbst anfängt. Wer andere lieben soll, muß sich selbst lieben, und wer sich selbst nicht liebt, wird auch nicht andere lieben. Eben diesen Satz können wir auch so beweisen: Wir sind verbunden, andere zu lieben (§. 301,). Dieses kann nicht ohne Bewegungsgründe, im weitern Verstande geschehen (§. 17. 36 Erl.). Folglich müssen wir Bewegungsgründe haben, wodurch wir uns bestimmen können, unsern Nächsten zu lieben. Unsere Bewegungsgründe (elateres animi), etwas zu thun, sind Vorstellungen des Guten, in Absicht auf uns (§. 17. 36. Erl.). Sollen wir also unsern Nächsten lieben, so müssen wir uns dieses als eine Sache vorstellen, die uns gut ist, oder wodurch un-

sere Vollkommenheit und Glückseligkeit befördert werden kann (§. 15. 147.). Folglich entspringt die Liebe gegen den Nächsten aus der Bemühung, uns selbst vollkommner und glückseelig zu machen, und also aus der Liebe gegen uns selbst (§. 253).

Ad §. 303.

n. 1. **Wenn die Liebe gegen andere mit der Liebe gegen uns selbst in Collision kommt, so muß diese jener vorgezogen werden.**
Beweis:

Wenn die Beiseitsetzung der Liebe gegen uns selbst ein gewisseres Uebel hervorbringt, als wenn wir die Liebe gegen andere beyseite setzen; so folgt, daß jenes ein größeres Uibel, als dieses sey.

Nun ist das erste; Folglich auch das letzte wahr.

Die Folge des Obersatzes ist daher klar, weil ein gewisseres Uibel größer, als ein ungewisseres ist (§. 265. Zus. II. n. 3. Sch.). Der Untersatz ist leicht zu beweisen. Denn, wenn wir die Liebe gegen uns selbst bey Seite setzen, so haben wir insofern ganz gewis keine Bemühung, uns selbst vollkommner zu machen (§. 253.). Folglich entstehet aus der Unterlassung der Liebe gegen uns selbst ganz gewis ein Mangel der Vollkommenheit, und also ein Uebel (§. 15.). Folglich ist die Un-

terlassung der Liebe gegen uns selbst ein ganz gewißes Ubel. Hingegen wenn wir die Liebe des Nächsten bey Seite setzen, so geben wir ihm nur Gelegenheit, die Beförderung unserer Vollkommenheit zu unterlassen (§. 301. 300. 299. 253.). Es ist also deswegen nicht ganz gewis, daß er diese Gelegenheit ergreift, und die Beförderung unserer Vollkommenheit unterläst. Wenn wir ihn gleich nicht vollkommner machen, ja, was noch mehr ist, wenn wir gleich eine Bemühung haben, ihn unvollkommner zu machen, so kann er uns doch, und zwar in dem letzten Falle, als seine Feinde lieben, und unsere Glückseeligkeit zu befördern suchen (§. 253.). Folglich ziehet die Unterlassung der Liebe gegen den Nächsten nicht so gewiß unsere Unvollkommenheit und Uibel, in Absicht auf uns, nach sich, als die Unterlassung der Liebe gegen uns selbst. Folglich ist auch nicht die Unterlaßung der Liebe gegen den Nächsten ein so gewisses Uibel in Absicht auf uns, als die Unterlassung der Liebe gegen uns selbst.

Wenn die Unterlassung der Liebe gegen uns selbst ein gröſseres Uibel, in Absicht auf uns, ist, als die Unterlassung der Liebe gegen den Nächsten; so folgt, daß diese, in einer Collision jener vorgezogen werden muß.

Nun ist das erste; Folglich auch das letzte wahr.

Die

Die Folge des Obersatzes ist daher erweislich weil in einer Collision das kleinere Uebel beständig dem grösern vorgezogen werden muss (§. 93. Zus. II.). Diesen Lehrsatz kann man auch kürzer aus dem §. 265. Zus. II. u. 3. Sch. führen, welches der Verf. auch gethan hat.

A. 2. Man kann diesen Beweis auch so führen: Wenn der Grund der Verbindlichkeit aufhöret, so höret auch die Verbindlichkeit selbst auf. Folglich da die Verbindlichkeit zur Liebe gegen uns selbst der Grund ist, von der Verbindlichkeit zur Liebe gegen andere (§. 302.), so müste die Verbindlichkeit andere zu lieben, ohne hinreichenden Grund existiren, wenn diese mit Beiseitsetzung der Liebe gegen uns selbst, statt finden sollte. Folglich sind wir in einem solchen Falle, gar nicht verbunden, andere zu lieben, wenn diese Liebe mit der Liebe gegen uns selbst in Collision kommt. Das heißt, wenn die Liebe gegen uns mit der Liebe gegen andere streitet, oder collidiret, so muß man von dieser die Ausnahme anstellen.

I. Zusatz.

Die Liebe fängt von uns selbst an (§. 302.). Die natürlichen Gesetze erfodern also, daß wir erst um die Liebe gegen uns selbst, und hernach um die Liebe gegen den Nächsten bekümmert sind.

Folglich ist das erste Gesetz größer, und hat eine größere Verbindlichkeit als das andere. Weil nun die größere Verbindlichkeit der kleinern vorgezogen werden muß, wenn sie NB. beide mit einander collidiren (§. 93. Zus. II.), so erhellet, daß die Liebe gegen uns selbst in einer Collision der Liebe gegen den Nächsten vorgezogen werden muß. Auf diese Art, spricht der Verfasser, kann auch der Lehrsatz, so wir im Absatze selbst bewiesen haben, aus dem §. 93. Zus. II. hergeleitet werden Nimmt man aber hierbey die Methaphysik des Prof. Baumgarten zu Hilfe, so kann man diesen Beweis besser auswickeln, als der Verfasser, vermöge seiner Gründe zu thun im Stande ist. Das Gesetz liebe dich selbst, enthält den Grund in sich, von dem Gesetze: Liebe deinen Nächsten (§. 302.). Folglich drukt jenes eine Bestimmung, eine Pflicht, aus, so einem entferntern Grunde (ratione ulteriori) gemäß ist; dieses aber drukt eine Bestimmung, eine Pflicht aus, so einem nähern Grunde (rationi propiori) gemäs ist (§. Met. §. 83. 27.) Folglich ist jenes ein höheres, und dieses ein niedrigeres Gesetz (Met. §. 182), und also ist das Gesetz: Liebe dich selbst ein stärkeres, und das andere: Liebe deinen Nächsten, ein schwächeres Gesetz (Met. §. 182.). Wenn ein stärkeres und schwächeres Gesetz mit einander collidiren, so muß jenes diesem vorgezogen werden (Met. §. 186). Folglich, wenn die Liebe gegen uns selbst mit der Liebe des Nächsten in Collision kommt, so muß man von der lezteren die Ausnahme anstellen.

II. Zusatz.

Eine Handlung, die nach den Gesetzen eingerichtet werden muß, heist eine **Pflicht** (officium) (§. 148). Folglich ist eine Pflicht eine Handlung, zu deren Ausübung wir verbunden sind (§. 93.). Weil wir nun, um der Pflichten gegen uns selbst willen die Pflichten gegen andere ausüben müssen (§. 301. ꝛc. 253 ꝛc.) so erhellet, daß wir eine größere Verbindlichkeit haben, die Pflichten gegen uns selbst, als die Pflichten gegen andere zu beobachten. Folglich kann man den Satz, so wir bewiesen haben, ganz allgemein ausdrucken, und behaupten, daß die Pflichten gegen uns selbst, in einer Collision den Pflichten gegen andere, vorgezogen werden müßen. (§. 93. Zus. II.).

Anmerkung.

Daher hat Seneca gesagt: Dabo egenti, sed ne ipse egeam. Man muß nicht so freygebig seyn, daß man hernach selbst betteln gehet, und man sieht ein, in wie weit das bekannte Sprüchwort gegründet ist: Proximus egomet mihi, oder ich bin mir selbst am nächsten. Es ist aber bey dieser Materie wohl zu merken: Es muß keine Sache in Collision seyn, die uns beweget, die Pflichten gegen uns selbst den Pflichten gegen andere vorzuziehen. Beobachtet man dieses nicht, so ist man eigennützig, und begehet einen sittlichen Egoismus. Mancher hat das Sprichwort im Munde: Proxi-

mus

mus egomet mihi und übertritt dadurch wirklich seine Verbindlichkeit.

Ad §. 304.

n. 1. Der Verfasser schränkt hier den Lehrsatz in dem vorigen Absatze weiter ein. Wie ist das Ding wohl zu verstehen, wenn man die Pflichten gegen sich selbst in einer Collision den Pflichten gegen andere vorziehen soll? Heists etwa so viel, daß wir in einem jeden bestimmten Falle die Pflichten gegen uns selbst, es mögen nun seyn, welche Pflichten es wollen, auch den wichtigsten Pflichten gegen andere vorziehen sollen? Keinesweges. Der Verfasser verweiset zu dem Ende, daß es Fälle giebt, darinn wir die Pflichten gegen andere den Pflichten gegen uns selbst vorziehen sollen. Was sind denn dieses vor Fälle? Der Verfasser spricht: Wenn aus der Unterlassung der Pflichten gegen andere eine größere Unglückseligkeit entspringt, als aus der Unterlassung der Pflichten gegen uns selbst, so müßen die Pflichten gegen andere in einer Collision denen Pflichten gegen uns selbst vorgezogen werden. Den Beweis davon führet der Verfasser auf folgende Art: Wer einem andern liebet, der bemühet sich die Glückseligkeit des andern zu befördern (§. 253.). Warum? Weil er denkt, seine eigene Glückseligkeit dadurch zu befördern (§. 302, Erl.). Wer also einen andern liebet, stellt sich die Glückse-

lig-

ligkeit des andern, als die seinige, vor. Da wir nun also, um unseres eigenen Wohls willen verbunden sind, andere zu lieben, (§. 301. Zus. II.), so erhellet, daß wir auch schuldig sind, die Glückseligkeit anderer, als unsere eigene Glückseligkeit zu betrachten (§. 94.). Folglich ist unsere Pflicht, die Unglückseligkeit anderer, als die unsrige anzusehen (§. 94.). Wenn also die Unglückseligkeit des Nächsten mit der unsrigen in Collision kommt, so colidiret eine eigene Unglückseligkeit mit einer andern eigenen Unglückseligkeit. Gesetzt also, daß die Unglückseligkeit des Nächsten, so mit unsrer unmittelbaren Unglückseligkeit colidiret, größer als diese sey, in diesem Falle collidiret eine eigene größere Unglückseligkeit mit einer andern eigenen kleinern Unglückseligkeit. Weil nun eine kleinere Unglückseligkeit einer größern vorgezogen werden muß (§. 93. Zus. II.), so erhellet, daß unsere kleinere Unglückseligkeit, in einer Collision, der größern Unglückseligkeit des Nächsten vorgezogen werden mus. Gesetzt also, daß aus der Unterlassung der Pflichten gegen uns selbst eine kleinere Unglückseligkeit in Absicht auf uns entspringt, als die Unglückseligkeit ist, die aus der Unterlassung der Pflichten gegen den Nächsten in Absicht auf diesen entstehet, so sind wir verbunden, die Unterlassung der Pflichten gegen uns selbst der Unterlassung der Pflichten gegen den Nächsten vorzuziehen,

oder

oder die Pflichten gegen den Nächsten, mit Beiseitsetzung der Pflichten gegen uns selbst zu beobachten.

n. 2. Der Verfasser nimmt also hier zwey Fälle aus, in denen die Pflichten gegen den Nächsten den Pflichten gegen uns selbst nicht vorgezogen werden dürfen. α) Wenn aus der Unterlassung der Pflichten gegen uns selbst eine größere Unglückseligkeit entspringt, als aus der Unterlassung der Pflichten gegen den Nächsten. β) Wenn die Unglückseligkeit auf beiden Seiten gleich groß ist. Der erste Fall braucht keines weitläuftigen Beweises, indem die kleinere Unglückseligkeit der größern, in einer Collision, vorgezogen werden muß. Der andere Fall ist §. 303. bewiesen worden, und zwar daher, weil, wenn die Unglückseligkeit des Nächsten an sich eben so groß, als unsere Unglückseligkeit ist, diese, in Absicht auf uns, eine gewissere, und also eine größere Unglückseligkeit als jene ist. Alle diese Fälle kann man also in folgende Tabelle bringen: Wenn meine Unglückseligkeit mit der Unglückseligkeit des Nächsten collidiret, so sind sie einander

entw. gleich (an der Grösse)	oder ungleich	
	Meine ist also	
Hier mus eine Unglückseligkeit vermieden werden (n. 2. u. §. 303.)	entw. gröſser In diesem Falle muß auch meine Unglückseligkeit vermieden werden	oder kleiner. Hier muß die Unglückseligkeit des Nächsten vermieden werden.

Zusatz.

n. 1. Der Satz also, den der Verfaßer §. 303. bewiesen hat, gehet nur, spricht er, auf solche Pflichten, die sich auf einerley Gegenstände beziehen, oder aus deren Unterlassung eine gleiche Unglückseligkeit entspringet. Siehe §. 301. Zus. II. Daselbst heists nicht, daß wir unsern Nächsten mehr, als uns selbst lieben sollen, sondern: Liebe deinen Nächsten als dich selbst.

n. 2. Hierbey kann man zweyerley bemerken: α) Der Verfasser hat seinen Lehrsatz §. 303. nicht bestimmt genug ausgedrückt. Dieses lehret die Einschränkung, so er in diesem Zusatze hinzugethan hat, sowohl, als auch der Beweis selbst, so wir in diesem §. 304. geführet haben. β) Man mögte den Einwurf wider den Beweis des Verfassers, den er in diesen §o. geführet hat, machen, daß er sich auf eine Erdichtung gründet, indem die Unglückseligkeit des Nächsten, als unsere eigene wirkliche Unglückseligkeit, angesehen wird.

Allein, wenn man den Satz nur in den gehörigen Fällen annimt, so ist es gar keine Erdichtung, sondern die Wahrheit selbst. a) Gesetzt, daß die Unterlassung der Pflichten gegen uns selbst eine Unglückseligkeit in uns hervorbringt, die = 6 ist. b) Gesetzt, daß die Unterlassung der Pflichten gegen den Nächsten in ihm eine Unglückseligkeit hervorbringt, die = 8 ist. c.) Man nehme ferner an, daß diese Unglückseligkeit des Nächsten, die wir veranlasset, oder nicht weggeschaffet haben, bey ihm einen Bewegungsgrund abgiebt auch Pflichten gegen uns zu unterlassen, woraus eine Unglückseligkeit, in Absicht auf uns entspringt, die auch = 8 ist: Nun muß man ja sagen, daß die grössere Unglückseligkeit, so aus der Unterlassung einer Pflicht gegen den Nächsten, in Absicht auf ihn, entspringt, auch, in Absicht auf uns, eine grössere Unglückseligkeit nach sich ziehet, als diejenige Unglückseligkeit ist, die wir uns, durch die Unterlassung der unmittelbaren Pflichten gegen uns selbst, zuziehen würden. Also siehet man ein, daß es würkliche Fälle giebt, worinn wir mit dem grösten Grunde die Unglückseligkeit des Nächsten, als die unsrige ansehen müssen, und da gehet eine kleinere eigene unmittelbare Unglückseligkeit einer grössern Unglückseligkeit des Nächsten vor. Z. E. Wenn ich nicht Cajus die zehn Rthlr., die ich nicht so nothwendig als er brauche, schenke, um den armen Menschen aus der Noth zu helfen, so habe ich mit Grunde zu befürch-

ten, er schlage mich todt. Unter diesen Umständen bin ich allerdings verbunden, eine Pflicht gegen mich selbst bey Seite zu setzen, um dem Cajus eine Liebespflicht zu erweisen. Man wird vielleicht sagen: Gleichwohl ist die Unglückseligkeit, so ich durch die Unterlassung einer Pflicht gegen mich selbst mir unmittelbar zuziehe, viel gewisser, als die größere Unglückseligkeit, die mir etwa dadurch zugefüget werden wird, daß ich eine Pflicht gegen den Nächsten bey Seite setze. Dieses ist unstreitig wahr. Allein, wenn die letzte Unglückseligkeit an sich viel größer, als die erste ist, so thut es nichts zur Sache, daß die erste etwas gewisser, als die letzte ist, wenn nur diese auch sittlich gewis ist. Dieses mus der Verfasser hier behaupten, und dadurch widerspricht er sich, meiner Einsicht nach selbst, wenn er § 265. Zus. II. n. 3. Sch. und §. 264. in der Lehre von dem Selbstmorde zu erkennen giebt, daß ein ungewisseres Uibel, wenn es gleich an sich noch so groß ist, doch kleiner, als ein gewisseres Ubel, sey, (§. 265. Zus. II. n. 3 Sch. Erl.). Daß ich aber ohne Widerspruch jenen Satz annehmen kann, lehren meine Gedanken von der Autocheirie (§. 264, Erl.), und meine Erläuterungen des §. 265. Zus. II. n. 3. Sch. Ich kann es nicht läugnen, daß ich begierig bin, zu wissen, wie der Verfasser, ohne den Beweis in diesem Absatze zu entkräften, meine Gedanken von der Autocheirie widerlegen will. Man wird ferner einwenden, es geben doch

viel Fälle, in denen die aus der Unterlassung der Pflichten gegen einen andern Menschen entstandene grösßere Unglückseligkeit nicht mit einer überwiegenden Wahrscheinlichkeit uns rühren, oder unsere Unglückseligkeit nach sich ziehen wird. Dieses ist auch unstreitig wahr. Folgt denn nicht hieraus, daß die grösßere Unglückseligkeit des Nächsten, die unwahrscheinlicher weise unsere Unglückseligkeit nach sich ziehen wird, unsrer eigenen ganz gewißen Unglückseligkeit vorgezogen werden muß, wenn gleich diese in einen geringen Grade an sich, ohne auf die Gewisheit zu sehen, kleiner als jene ist? Allerdings, und man erkennet hieraus, daß der Beweis des Verfassers nicht in allen Fällen statt findet, und also nicht allgemein sey. Soll also der Lehrsatz des Verfassers richtig seyn, so muß er besser bestimmt werden. Er muß so heißen: Wenn die Pflichten gegen uns, in Collision mit den Pflichten gegen den Nächsten kommen, so müßen diese, jenen vorgezogen werden, wenn aus der Unterlassung der Pflichten gegen den Nächsten in ihm eine grösßere Unglückseligkeit, NB. die auch, in Absicht auf uns, sittlich gewiß eine solche ist, entstehet, als die aus der Unterlassung der Pflichten gegen uns selbst zu entstehende Unglückseligkeit ist. Daß diese meine Anmerkung gegründet sey, werden alle diejenigen einsehen, welche bis auf den Grund einer Sache zu gehen gewohnt sind. Siehe und überlege §. 299 - 303.,

und sonderlich den Beweis des §. 303., den der Verfasser hier aus der Acht gelassen hat.

Ad §. 305.

n. 1. Wer uns liebt, spricht der Verfasser, ist unser Freund, und wer uns haßt, ist unser Feind (inimicus). Ich glaube aber, daß man nicht, vermöge des Redegebrauchs, sagen kann, daß ein jeder, der ein einigesmal in seinen ganzen Leben uns liebet, unser Freund und ein jeder, der nur ein einigesmal in seinen Leben uns haßet, unser Feind sey. Ein Freund, in Absicht auf uns, heist derjenige der eine Fertigkeit besitzt, uns zu lieben, und ein Feind in Absicht auf uns, wird derjenige genennt, der eine Fertigkeit hat, uns zu hassen. Siehe des Prof. Baumgartens ethic. philos. §. 312, 313. Man siehet, ohne mein Erinnern ein, daß die Erklärungen des Verfassers, von einem Freunde und Feinde, auf die innere Freundschaft und Feindschaft gehen, wenn man sie formaliter und reduplicative verstehet.

n. 2. Einen solchen also, der auf eine habituelle Art uns liebet, insofern er eine Bemühung hat, uns glückselig zu machen (§. 253.), ist unser **innerlicher Freund** (amicus internus), und sein Zustand heist die **innere Freundschaft** (amicitia interna). Der Zustand derjenigen, die einander auf eine habituelle Art lieben, heist die **innere gegenseitige**

tige Freundschaft (amicitia interna mutua). Gehet die Freundschaft auf alle Menschen, so wird sie eine allgemeine Freundschaft (amicitia generalis s. universalis) genennt. Der Zustand, worinn ein Mensch nicht beschließt, dem andern Uibel zuzufügen, oder worinn keine Feindseligkeit (hostilitas) statt findet, heist die äussere Freundschaft (amicitia externa). Ein Zustand, worinn kein Krieg statt findet, nennt man den äussern Frieden (pacem externam). Siehe §. 358. Folglich ist die äußere Freundschaft und der äußere Friede einerley. Aeussere Freunde (amici externi) sind also solche, die Friede mit einander halten, oder zwischen welchen keine Feindseligkeit statt findet. Wer einen andern, auf eine habituelle Art hasset, ist sein innerlicher Feind (inimicus internus). Hieraus ist klar, was die innere Feindschaft sei (inimicitia interna), und was die innere gegenseitige Feindschaft bedeutet. Ist die innere Feindschaft allgemein, so wird sie eine Menschenfeindschaft oder Misanthropie genennt. Diese ist also eine Fertigkeit seine Nebenmenschen überhaupt zu haßen. Die äussere Feindschaft (inimicitia externa) ist also der Krieg oder Feindseligkeit oder der Zustand, worinnen er beschließt und an den Tag legt, daß er den andern würklich Uibel zuzufügen willens sey. Hieraus ist klar was äussere Feinde (inimici externi s. hostes) bedeuten. Siehe §. 364.

n. 3. Der Prof. Canz in seinen discipl. mor. omnib. p. 251. spricht: *Amicitia* est amor mutuus, quem homines mutuis declarant officiis, hinc teste *Cicerone*, non nisi inter bonos amicitia consistere potest. Hierbey ist zu merken, α) daß diese Erklärung zu enge, indem sie nicht auf eine jede innere Freundschaft passet (n. 2.). Wo eine innere Freundschaft ist, da ist allerdings eine Bemühung, jemand glückselig zu machen, und verschiedene Höflichkeitspflichten ihm zu erweisen. Aber es können Hindernisse vorhanden seyn, welche machen, daß diese Bemühung nicht zur Würklichkeit kommt. Also wird nicht eine jede innere Freundschaft durch freundschaftliche Bezeigungen an den Tag gelegt. Cajus ist ein Menschenfreund, aber es ist ihm unmöglich diese seine Freundschaft einen jedem Menschen insbesondere an den Tag zu legen. β) Die Erklärung des Prof. Canzens ist auch zu enge in einer andern Absicht, indem sie nicht auf die Freundschaft überhaupt, sondern nur auf die gegenseitige Freundschaft passet. Ich bin ein Freund von Cajus, und er kann dabei mein Feind seyn. (n. 2.). γ) Gründet er die Freundschaft auf die Tugend, und ich glaube, daß eine jede Freundschaft, die mit den sittlichen Gesetzen übereinkömmt, sich auch wirklich auf die Tugend gründen mus. Insofern hat Cicero Recht: Amicitia non nisi inter bonos consistere potest. Es fragt sich aber, ob das Wesen der Freundschaft nothwendig erfodert, daß Freunde, als sol-

che, tugendhaft seyn müssen? So viel ist richtig, wenn einer eine Bemühung hat, die Glückseligkeit des andern auf eine habituelle Art zu befördern, so ist er sein Freund, und vermöge des Redegebrauchs ist unstreitig, daß auch diejenige Freunde genennt werden, die sich ernstlich angelegen seyn lassen, auch ihre gegenseitige Scheinglückseligkeit zu befördern. Übrigens gehet es schon an, die Freundschaft in eine (sittlich) wahre und Scheinfreundschaft einzutheilen. Nämlich die Freundschaft faßet eine Bemühung in sich, jemand glückselig zu machen.

Die Glückseligkeit ist

entweder eine wahre	oder falsche.
Die wahre und ächte Freundschaft (amicitia genuina).	Die Schein-Freundschaft (amicitia apparens seu spuria).

Siehe des Prof. Baumgartens ethic. philos. §. 492. 593.

Zusatz.

Unser Freund liebet uns. Wer uns liebet, hat eine Geneigtheit, uns und unsern Zustand vollkommner zu machen (§. 303.). Folglich bestehet das wesentliche der Freundschaft in der aufrichtigen Geneigtheit, einen Menschen vollkommner zu machen. Die Freundschaft mus also nicht beständig aus äußerlichen Handlungen, sondern

oft

oft blos aus den innern erkannt werden. Wer unser Feind (inimicus) ist, hasset uns. Der Haß unsrer bestehet in einer Fertigkeit oder Geneigtheit, uns unglückselig zu machen. Hieraus ist ebenfalls klar, daß einer wirklich ein Feind von uns seyn kann, wenn er gleich nicht diese Feindschaft deutlich an den Tag legt, und wirkliche Feindseligkeiten gegen uns ausübet.

Ad §. 306.

1) Wir sind verbunden, in andern eine Bemühung und Geneigtheit zu erwecken, uns zu lieben (§. 301.). Folglich müßen wir uns so viele Freunde machen, als es uns nur immer möglich ist (§. 304.). Damit will man aber nicht sagen, daß wir mit einem jeden liederlichen und nichtswürdigen Menschen eine besondere vertraute Freundschaft aufrichten sollen. Die Wahl solcher Freunde mus mit vieler Klugheit angestellet werden. Es heist hier mit Recht: Fide, sed cui vide. Mancher ist durch seine vertraute Freundschaft mit unwürdigen Menschen um sein ganzes zeitliches Wohl gekommen. Wir sind verbunden dahin zu sehen, daß andere nicht Gelegenheit bekommen, uns zu hassen (§. 301. Zus. I.). Folglich ists unsere Pflicht, auf alle mögliche Art die Feindschaft anderer Leute sorgfältig zu vermeiden. Diese Regel ist ungemein wichtig. Man verachtet mannigmal seine Feinde, und denkt daß man über dieselben so weit weg ist, daß sie uns nicht schaden können. Allein diese Maxime ist manchem theuer zu stehen kommen, und wer

klug handelt, macht sich nicht den geringsten Bettler, durch sein Verschulden ohne Noth zu einem Feinde. 3) Wir sind verbunden, unsern Nächsten zu lieben (§. 301.), und nicht andere zu hassen (§. 301. Zus. I.). Folglich sind wir verbunden, von einem jeden Freunde, und von niemanden Feinde zu seyn (§. 305.). Hieraus erhellet unsere Verbindlichkeit α) zur allgemeinen Menschenliebe, und folglich keine Menschenfeinde und Misanthropen zu seyn. β) Zum äußerlichen Frieden mit allen Menschen, so viel als es in unsrer Gewalt stehet (§. 305. Erl.). Und man siehet also ein, wie man den Grundsatz des Naturrechts, so Hobbes, Gundling u. s. w. angenommen haben, beweisen soll: Halte Friede so lange als es möglich ist (so lange als dein Nachbar will). Pax habenda est, usque quoad ejus fieri potest. Siehe §. 367.

Zusatz.

n. 1 Weil wir, spricht der Verf., verbunden sind, allgemeine Menschenfreunde zu seyn, so erhellet, daß wir uns eine Bemühung erwerben müßen, alle ihren Zustand vollkommner zu machen. „ Hierwider könnte sogleich sehr leicht jemand ein Einwurf einfallen. Der Verfaßer beweiset in dem Absatze daher, daß wir verbunden sind, Freunde von allen Menschen zu seyn, weil wir verbunden sind, alle Menschen vollkommner zu machen (§. 299. 301., 305. Und hier beweiset er wiederum daher, daß wir verbunden sind, alle Men-

schen

schen vollkommner zu machen, weil wir verbunden sind, Freunde von allen Menschen zu seyn. Es fragt sich, ob der Verf. hier nicht eine Wiederkehr im Beweisen begangen? Um den Verf. zu vertheidigen, so ist zu merken, daß er hier nicht eigentlich den Beweis von dem Satze führen will, daß wir verbunden sind, andere vollkommner zu machen. Diesen Satz hat er schon §. 300. bewiesen, ohne auf diesen Absatz zu sehen. In diesem Zusatze will er nur so viel sagen, daß in der Verbindlichkeit, Freunde von allen Menschen zu seyn, die Verbindlichkeit schon vorläufig steckt, eine Bemühung zu haben, alle Menschen und ihren Zustand vollkommner zu machen, und kann insofern aus dem vorhergehenden hergeleitet werden. Er will also hier nur die in diesem Absatze selbst bewiesene Verbindlichkeit, und den Begriff eines allgemeinen Menschenfreundes zergliedern, damit er die innere und äussere Freundschaft erklären könnte, welches er am Ende dieses Satzes thut. Nämlich die Freundschaft faßet eine Liebe in sich (§. 305.). Die Liebe begreift eine Bemühung in sich, andere vollkommner zu machen.

Die

entweder äußerlich an den Tag gelegt,	oder nicht, insofern nämlich Hindernisse vorhanden sind.
Die äußere Freundschaft.	Die innere Freundschaft.

n. 2. Hierbey ist zu merken: α) Der Verfasser erkläret die innere und äussere Freundschaft in seinen Vorlesungen so, wie ich durch diese Tabelle angezeigt habe. Ich halte aber davor, daß dieses nicht accurat sey. Denn die äussere und innere Freundschaft sind nicht zwo Arten der Freundschaft, oder entgegengesetzte Begriffe, indem die äussere Freundschaft, nach der Theorie des Verfassers beständig die innere Freundschaft in sich fasset. Soll also diese Tabelle des Verfassers angenommen werden können, so mus es anstatt der innern Freundschaft, in dem letzten Gliede heißen: Die blos innere Freundschaft. Daher gefällt es mir besser, wenn der Verfaßer in seinem Buche spricht: Die Bemühung andere vollkommner zu machen, ist die innere Freundschaft und insofern diese aus äusserlichen Handlungen erkannt wird, heist sie die äussere Freundschaft. β) Meine Leser werden einsehen, daß ich in der Erklärung der äussern Freundschaft von dem Verf. abgehe. Ich habe §. 305. Erl. gesagt, daß die äussere Freundschaft statt findet, insofern der äusserliche Friede vorhanden ist. Folglich behaupte ich, a) daß Cajus und Sempronius äusser-

liche

liche Freunde sind, wenn sie gleich gegen einander gleichgültig sind. b) Daß Leute innerliche Feinde seyn, und doch dabey äusserliche Freundschaft halten können. c) Ich leugne aber nicht, daß äusserliche Freunde zugleich innerliche Freunde seyn können, und daß sie es seyn müßen, wofern sie dem Naturrechte ein Genüge thun wollen (§. 305. 306. Erl.). Ich halte also davor, daß die Erklärung des Verfassers, von der äussern Freundschaft, zu enge sey. γ) Dieser Zusatz des Verf. hätte eine natürliche Stelle in dem Zusatze des §. 305. bekommen sollen.

Ad §. 307.

Weil wir verbunden sind, die Freundschaft anderer zu suchen, um unsere eigene Glückseligkeit zu befördern (§. 299. 305.), und wir auch, um unsrer eigenen Glückseligkeit willen, schuldig sind, unsere Freundschaft andern äusserlich zu bezeigen (§. 300. 306. Zus.) so siehet man leicht ein wie die Ausnahme angestellet werden mus, wenn die Bezeigung der äusserlichen Freundschaft gegen den Nächsten mit unserer eigenen Glückseligkeit in Collision kommt. Nämlich dieser, mus jener vorgezogen werden. Denn die Absicht der natürlichen Gesetze ist, uns glückselig zu machen (§. 147.). So lange ich also meine eigene wahre Glückseligkeit erhalten kann, verbinden mich die natürlichen Gesetze (§. 103. Zus.). Wo aber meine wahre Glückseligkeit durch gewiße Handlungen zu Grunde gehen sollte, da fällt der Grund weg, warum

die

die natürlichen Gesetze beobachtet werden müssen, und folglich verbinden sie mich nicht zu diesen Handlungen, sondern vielmehr zum Gegentheil. Wenn ich also deutlich einsehe, daß durch gewiße Bezeigungen der äussern Freundschaft meine eigene Glückseligkeit und Vollkommenheit über den Haufen fällt, so würde ich den natürlichen Gesetzen zuwider handeln, wenn ich die äussere Freundschaft ausübete (§. 247.). Folglich mus ich unter diesen Umständen, diese äussere Freundschaft bey Seite setzen, um mich nicht selbst unglückselig zu machen. Man überlege hierbey wohl §. 303. 304., und erkläre diesen Absatz auf die Art, daß er den beiden angezogenen nicht widerspricht.

I. Zusatz.

n. 1. Gesetzt, daß einer in dem vorigen Falle die innere Freundschaft zugleich bey Seite setzet, so siehet man leicht ein, daß er eine andere Ausnahme angestellet habe, als es die Umstände erfodern. Seine Glückseligkeit, und die Erweisung der äussern Freundschaft, und nicht die innere Freundschaft, kommen mit einander in Collision. Er hätte also seine Glückseligkeit und die innere Freundschaft zugleich beobachten können. Folglich unterläßt er, unter diesen Umständen, eine Pflicht, die er hätte beobachten können, und also thut er etwas Böses, welches er doch hätte vermeiden können (§. 53.). Er nimmt also eine sittlich böse Handlung vor (§. 54.), die ihm aller-

allerdings zugerechnet werden kann (§. 217. f.).

n. 2. Es fragt sich, ob diese Handlung eine Arglistigkeit (versutia) genennt werden kann? Wenn man in einer Collision der Pflichten die Ausnahme unrecht anstellet, so nennet es der Verf. eine Arglistigkeit (versutiam) (§. 181.). Ist nun in dem vorigen Falle eine würkliche Collision vorhanden? Keinesweges. Will man nun die bestimmte Handlung versutia nennen, so mus man, spricht der Verf., dieses Wort in einem weitern Verstande nehmen, als es §. 181. genommen worden ist, und daß auch versutia nennen, wenn man wegen einer Scheincollision eine unrichtige Ausnahme angestellet hat. Hierbey ist zu merken, daß der Verfaßer schon §. 268. dieses eine Art der Arglistigkeit (versutia) genennt habe, ohne dabey zu erinnern, daß man dieses Wort, unter diesen Umständen, in einem weitern Verstande nehmen müste, als es §. 181. genommen worden ist.

II. Zusatz.

Weil es eine sittlich böse Handlung ist, unter den vorigen die innere Freundschaft bey Seite zu setzen (Zus. I.) so erhellet, daß wir unter denselben Umständen, zur innern Freundschaft verbunden sind (§. 94.).

I. An-

I. Anmerkung.

Wenn wir gleich verbunden sind, Freunde von allen Menschen zu seyn, so ists doch nicht unsrer Pflicht gemäs, die Untugenden und lasterhafte Handlungen genehm zu halten, und darüber eine Lust zu empfinden, indem wir vielmehr verbunden sind, solche Dinge zu verabscheuen und zu haßen (§. 93.). Daher das Sprichwrrt entstanden: **Der Sache Feind und der Person Freund.** Wie sehr aber, und wie leicht wird nicht dieses Gesetz des Naturrechts übertreten? α) Viele sind der Sache würklich feind, geben dabey aber in ihrem blinden Eifer zu weit, daß sie auch Feinde der Person werden. Mancher will für einen grossen Weltweisen und Sittenlehrer angesehen werden. Entdeckt er aber an seinem Gegner einige Handlungen, die er nach seiner oft falschen Einsicht für böse hält, so verabscheuet er nicht blos diese Handlungen sondern sucht ihm auch dabey auf alle mögliche Art heimlich und offenbar zu schaden, und speyet wider die Person seines Gegners Gift und Galle aus. Schlechte und beklagenswürdige Weltweisen! Wie weit mannigmal der so genannte theologische Eifer gehet, ist mehr, als zu bekannt. β) Andere treiben die Freundschaft gegen die Person so weit, daß sie darüber auch von allen seinen Fehlern und Lastern Freunde werden.

II. Anmerkung.

Hier kömmt zweyerley vor: 1) bemerkt der Verfaßer, daß die Möglichkeit des Falles, so er

in diesem §. 307. aus einander gesetzt, aus dem §. 303 sogleich erkannt werden kann, wo er gezeigt hat, daß die Liebe gegen uns mit der Liebe des Nächsten in Collision kommen kann, und daß man unter solchen Umständen, jene dieser vorziehen soll.

2) Führet er ein Beispiel von einem Menschen an, der die Pflichten der Freundschaft so hoch getrieben, daß er dabey seine eigene Glükseeligkeit gänzlich bei Seite setzt. Nämlich der berühmte Franciscus Augustus Thuanus verschwieg die Zusammenschwörung seines liebsten Freundes, des Heinrich Deffiau, in Frankreich, welches ihm in dem vorigen Jahrhunderte sein Leben kostete. Auf diese beide sind folgende Verse gemacht worden:

Morti pari periere duo; sed disparе
causſa,
Fit reus ille loquens, fit reus iſte ta-
cens.
Morte pari periere duo; sed perdidit il-
lum
Fracta fides: Alium perdidit arcta fi-
des.

Ad §. 301.

n. 1. Unsern Feind besänftigen, begütigen, (emollire inimicum) ist eben eben so viel, als machen, daß sein grösserer Haß, den er gegen uns heget, in einen kleinern verwandelt wird.

n. 2. Dieser Begriff des Verfassers, vom Besänftigen des Feindes, läst sich erweitern. Ich kann nicht allein sagen, daß ich meinen Feind besänftige oder begütige, wenn ich mache, daß ein grösserer Grad seines Hasses in einen kleinern verwandelt wird, sondern dieses findet auch statt, wenn ich mache, daß der Haß, so mein Feind gegen mich gefasset hat, gänzlich aufhöret, und er sein feindseeliges Gemüth gegen mich gänzlich ablegt. Man kann also das Besänftigen oder Begütigen seines Feindes überhaupt darin setzen, als daß man macht, daß der Feind einen nicht mehr so sehr, als vorhin hasset. Wird der Grad seines Haßes nur in einen kleinern verwandelt, so hat man ihn zum Theil besänftiget oder begütiget. Hört aber der Haß gänzlich auf, so hat man ihn gänzlich besänftiget. Ich halte also davor, daß die Erklärung des Verfaßers zu enge sey. Es ist auch eben nicht ganz accurat, wenn der Verfaßer die Erklärung, aber nicht die erklärte Sache, sich auf uns beziehen läst. Wenn man ganz accurat handeln wollte, müste es heißen: emollire inimicum *noſtrum* idem eſt, ac &c. Allein dieses ist nur eine Kleinigkeit, derentwegen der Verfaßer keinen grossen Tadel verdienet.

Zusatz.

Je grösser der Grad des Hasses ist, den der Feind gegen uns hat, desto grösser ist seine Bemühung,

hung, uns und unsern Zustand unglückselig zu machen (301. Zus. 1.). Den Feind also (zum Theil) besänftigen, heist so viel, als machen, daß der grössere Grad seiner Bemühung, uns und unsern Zustand unglückselig zu machen, in einen kleinern verwandelt wird. Wenn man aber seinen Feind gänzlich begütiget, so macht man, daß seine Bemühung, einem zu schaden, gänzlich aufhöret. Folglich macht man ihn in diesem Falle, entweder zu seinem Freunde, oder zum wenigsten wird er gegen einen gleichgültig.

Ad §. 309.

n. 1. **Wir sind verbunden unsern Feind zu besänftigen.** Wenn der Feind einen grössern Grad des Hasses hat, so hat er eine stärkere Bemühung, uns zu schaden und unglückselig zu machen (§. 253.). Hegt er aber einen kleinern Grad des Hasses gegen uns, so hat er eine schwächere und geringere Bemühung, uns zu schaden, und unglückselig zu machen (§. 453.). Im ersten Falle haben wir also mehrere Ubel von ihm zu befürchten, als im letzten. Folglich müßen wir den grössern Grad des Hasses, als ein grösseres Ubel, und den kleinern Grad des Hasses, als ein kleineres Ubel in Absicht auf uns betrachten. Weil wir nun verbunden sind, ein kleineres Ubel in einer Collision einen grössern Ubel vorzuziehen (§. 93. Zus. II.) so erhellet, daß wir auch schuldig sind, den kleinern Grad des Hasses unsers Feindes NB. in einer Collisi-

on, dem grössern Grad seines Hasses vorzuziehen. Weil nun hierin das Besänftigen des Feindes, nach dem Begriff des Verfaßers, bestehet (§. 308.) so ist klar, daß wir in einer Collision, wenn der Feind nicht gänzlich begütiger und ausgesöhnet werden kann, verbunden sind dahin zu sehen, daß er (zum Theil) besänftiget und begütiget werde.

n. 2. Ist es aber uns möglich, den Feind gänzlich zu begütigen und auszusöhnen, so sind wir allerdings dazu verbunden (§. 308. Erl.) Daß ich übrigens den Beweis n. 1. bestimmter, als der Verfaßer geführet habe, wird man sogleich aus der Vergleichung unsrer Beweise erkennen.

Zusatz.

n. 1. Wenn wir verbunden sind, unsern Feind zum Theil zu besänftigen, so folgt, daß wir verbunden sind, allen Fleis anzuwenden seine Freundschaft zu bekommen.

Nun ist das erste; folglich auch das letzte wahr.

So schliesset der Verfaßer. Wie beweiset man aber wohl die Folge des Obersatzes? Weil wir verbunden sind unsern Feind zum Theil zu besänftigen, was folgt hieraus? Daß wir verbunden sind, einen grössern Grad

des

des Hasses in einen kleinern zu verwandeln. Nun fragt es sich, ob einer dadurch unser Freund wird, daß er uns in einigem Grade weniger, als vorher hasset? Keinesweges (§. 305. 253.). Ja wenn man auch seinen Feind gänzlich begütiget oder besänftiget hat, so folgt weiter nichts daraus, als daß er aufhöret uns zu hassen (§. 308. Erl.). Folget aber wohl hieraus, daß er uns liebet, und also unser Freund sey? Nein. Er kann hernach gleichgültig bleiben. Und also ist keine nothwendige Folge in dem Obersatze des Verfaßers anzutreffen. Sein Beweis ist also falsch. Ubrigens gebe ich den Schlußsatz zu, daß wir uns um die Freundschaft unsrer Feinde bekümmern müssen. Denn wir sind verbunden, der Menschen Freundschaft zu suchen (§. 306.).

n. 2. Wir sind nicht blos verbunden, unsere Feinde zu besänftigen, sondern wir sind auch schuldig, unsere Feinde zu lieben. Denn weil wir verpflichtet sind, die Freundschaft unsrer Feinde zu suchen (n. 1.) und also dahin zu sehen, daß sie uns lieben (§. 305.). Soll dieses geschehen, so müßen unsere Feinde glauben, daß sie dadurch ihre eigene Glückseligkeit befördern (§. 300. ꝛc.). Folglich sind wir um der vorigen Ursache willen, verbunden, uns zu bemühen, die Glückseligkeit unserer Feinde zu befördern. Weil nun hierin die Liebe bestehet (§. 253.) so ist offenbar, daß wir, und zwar um unsers eigenen Wohls

willen verbunden sind, unsere Feinde zu lieben. Hieraus kann der Streit entschieden werden, ob die Liebe seiner Feinde eine Pflicht sey, die nur aus der Bibel, und nicht aus der Vernunft, bewiesen werden kann.

Ad §. 310.

Wenn wir machen, daß ein anderer durch den Gebrauch unsrer Kräfte, seinen Vorsatz erhalten kann, so **helfen wir ihm** (alterum juvamus). Wenn die Erklärung sich auf uns beziehet, so mus auch die erklärte Sache sich auf uns beziehen: Es ist eine Kleinigkeit, die aber der Verfaßer in seinem Buche, so wie in diesem Absatze, so auch an unzählig vielen andern Orten, aus der Acht gelassen. Wenn wir machen, daß ein anderer durch den Gebrauch unsrer Kräfte seinen Vorsatz erhalten kann, so machen wir ihm unsrer Kräfte zu dem Ende theilhaftig, daß er seinen Endzweck erhalten kann und umgekehrt. Man kann also auch sagen, daß wir jemand helfen, wenn wir ihn zu dem Ende unsrer Kräfte theilhaftig machen, daß er seinen Endzweck erhalten kann. Unsere Kräfte sind verschieden, z. E. die Kräfte der Seele, des Körpers und des äussern Zustandes. Folglich können wir auch andern Leuten auf verschiedene Art helfen. Wenn ein Lehrer die allgemeine Wahrheiten vor seine Zuhörer auswickelt, und macht, daß sie durch den Gebrauch seiner Kräfte die Wahrheiten deutlich einsehen, die sie nicht vor sich durch den blossen Gebrauch ihrer eigenen Kräfte, auseinander setzen können, so hilft er sie hauptsächlich mit

den

den Kräften seiner Seele. Wenn einer eine schwere Last heben soll, er aber nicht im Stande ist es alleine zu thun, und ein anderer kommt dazu, und vereiniget seine Kräfte mit den Kräften des Unvermögenden, so hilft er ihm mit den Kräften seines Körpers. Endlich wenn Cajus ein Haus bauen will, er aber nicht hinlänglich Vermögen dazu hat, und Sempronius lehnet ihm einige 100. Rthlr. so hilft der letzte dem ersten mit den Kräften seines äußern Zustandes.

Ad §. 311.

n. 1. Wir sind verbunden andern, die sich bemühen, ihre Glückseligkeit zu erhalten und zu vermehren, beizustehen oder zu helfen. Wenn einer den Vorsatz hat, seine Glückseligkeit zu erhalten und zu vermehren, und wir helfen ihm, in Absicht auf diese Handlung, so machen wir, daß er durch den Gebrauch unserer Kräfte seine Glückseligkeit erhält und vermehret (§. 310.). Folglich, wenn wir jemand in dieser Absicht helfen, so befördern wir seine Glückseligkeit. Also ist es ein Zeichen der Freundschaft, daß wir einem solchen hülfliche Hand leisten (§. 305, 304.). Da wir nun verbunden sind, von allen Menschen Freunde zu seyn, (§. 306.) so erhellet, daß wir auch verbunden sind, andern, die sich angelegen seyn lassen, ihre Glückseligkeit zu erhalten, und zu vermehren, Hülfe zu leisten (§. 94.).

n. 2. Man kann diesen Beweis auch kurz so führen: Wir sind verbunden die Glückseligkeit anderer zu befördern (§. 300., 302.) Folglich sind wir verbunden, unsere Kräfte mit den ihrigen zu vereinigen, damit sie ihre Glückseligkeit erhalten können. Folglich sind wir verbunden, andern Leuten, die sich bemühen ihre Glückseligkeit zu erhalten, und zu vermehren, Hülfe zu leisten (§. 310.). Es ist wohl zu merken, daß der Verfaßer nicht schlechthin spricht, daß wir verbunden sind, andern zu helfen. Nein. Haben sie böse und unerlaubte Handlungen vor, so sind wir nicht dazu verbunden. Daher heists ganz bestimmt, daß es unsre Pflicht sey, andern zu helfen, insofern sie sich bemühen, ihre Glückseligkeit zu befördern.

I. Zusatz.

Weil man zu unmöglichen Dingen nicht verbunden ist (§. 91.), so erhellet, daß die Hülfe, die wir einem andern leisten sollen, α) an sich betrachtet (absolute), und β) bedingt (in Absicht auf unsere Kräfte) möglich seyn mus (§. 91. Zus.) Folglich heists, sind wir zu keiner Hülfe verbunden, die nicht in unsrer Gewalt stehet. Dieser letzte Schlus des Verfassers kommt mir etwas verdächtig vor. Er schliest so:

Alles, was uns absolut und bedingt möglich ist, das stehet in unsrer Gewalt.

Nun ist eine jede Hülfe, zu der wir würklich verbunden sind, absolut und bedingt möglich.

Folglich mus sie auch in unsrer Gewalt stehen.

Ich gebe den Obersatz in diesem Schluße zu, wenn man die Redensart: Etwas stehet in unsrer Gewalt, in dem weitesten Verstande, mit dem Prof. Baumgarten, und andern nimmt. Siehe §. 7. Vorb. Erl. Nimmt man sie aber so, wie sie der Verf. selbst §. 7. Vorb. genommen hat, und so mus man sie ja hier nehmen, so leugne ich die Folge des Obersatzes, indem der Verf. eigentlich, vermöge seines §. 7. Vorb., so schließet: Was mir an sich und physisch möglich ist, dessen Gegentheil ist mir auch physisch möglich ꝛc. (§. 91. Zus.). Dieser Satz aber ist offenbar falsch, und man schliest hier von dem Geschlechte auf eine bestimmte Art, indem eine actio mihi hypothetice possibilis das Geschlecht, und eine actio in potestate mea posita die eine Art davon ist (§. 7. Vorb. und §. 91. Zus.). Ubrigens gebe ich den Schlußsatz des Verf. zu, daß die Hülfe, wozu wir verbunden seyn sollen, in unsrer Gewalt stehen mus, welches daher klar ist, weil die sittliche Verbindlichkeit nur auf willkührliche freye Handlungen gehet (§. 74.), die in der Gewalt des handelnden Wesens stehen (§. 7. Vorb.).

II. Zusatz.

n. 1. Die Hülfe, so wir jemand leisten sollen, mus den sittlichen Gesetzen nicht widersprechen. Dieses wird vom Verfasser auf folgende Art bewiesen:

Wenn die Hülfe, so wir jemand leisten sollen, uns bedingt oder hypothetisch möglich seyn soll; so folgt, daß sie auch sittlich möglich seyn mus.

Nun ist das erste; folglich auch das letzte wahr.

Die Folge des Obersatzes wird daher bewiesen, weil die bedingte Möglichkeit die sittliche in sich faßet (§. 150. Zus.).

Wenn die Hülfe, wozu wir verbunden, sittlich möglich seyn soll, so folgt, daß sie nicht den sittlichen Gesetzen widersprechen darf (§. 150.).

Nun ist das erste; folglich auch das letzte wahr.

In dem ersten Schlusse des Verf. leugne ich die Folge des Obersatzes. Er beweiset ihn daher, weil die bedingte Möglichkeit die sittliche in sich faßet. Aber dieses wird geleugnet, wenn man den Begriff des Verfassers, von dem bedingt möglichen annimmt.

In dem §. 91. Zus. kommt seine Erklärung von dem bedingt unmöglichen vor. Diese lautet im Zusammenhange so: Quicquid impossibile est, id vel in se *vel respectu virium nostrarum* contradictionem involvit, priori respectu simpliciter s. intrinsece, posteriori vero extrinsece s. *hypothetice impossibile* dicitur, ex quo patet, nec ad impossibilia simpliciter nec hypothetice talia dari obligationem. Wer in aller Welt will hieraus schliessen, daß das hypothetice possibile die sittliche Möglichkeit in sich faßet? Man müste so schließen: Alles was unsern Kräften widerspricht, ist sittlich möglich, und dieses ginge doch wohl nicht an. Der Verf. berufet sich auf den §. 150. Zus, wo es heist, daß die sittliche Möglichkeit die bedingte (physische) in sich fasset. Folglich schliesset der Verf. so:

Wenn die sittliche Möglichkeit die bedingte Möglichkeit in sich faßet, so folgt, daß die bedingte Möglichkeit auch wiederum die sittliche in sich faßet.

Nun ist das erste; Folglich auch das letzte wahr.

So habe ich aber nicht schließen gelernet. Ein allgemeiner bejahender Satz darf nicht ohne Beweis umgekehret werden. Ubrigens gebe ich hier wiederum den Schlussatz des Verf. zu, daß wir zu keiner Hülfe verbunden, die

den

den sittlichen Gesetzen ganz widerspricht. Ich beweise aber den Satz anders, als es von dem Verf. geschehen ist. Ich schließe so:

Wenn man zum Gegentheile einer jeden Handlung, die den sittlichen Gesetzen widerspricht, verbunden ist; so folgt, daß man auch zum Gegentheile, oder zu Unterlaßung einer solchen Hülfe, verbunden sey, die den sittlichen Gesetzen widerspricht.

Nun ist das erste; Folglich auch das letzte wahr.

Und hieraus ist unmittelbar klar, daß wir nicht zu einer Hülfe verbunden werden können, die den sittlichen Gesetzen widerspricht.

n. 2. Hieraus folget ferner, daß wir zu keiner Hülfe verbunden sind, die den Pflichten gegen uns selbst widerspricht (§. 303.) Man vergleiche aber ja mit diesem Satze den §. 304. um seinen wahren Verstand einzusehen, und alle üble Anwendung deßelben zu vermeiden.

Anmerkung.

Weil ein Mensch dem andern zu helfen verbunden ist, daher ist das bekannte Sprüchwort entstanden: Homo homini Deus; welches am besten mit den Worten des Cicero erkläret werden kann, welcher in seinen offic. sagt: Homines hominum causſa sunt generati, ut ipsi inter se aliis alii pro-

prodesse possent: in hoc naturam debemus ducem sequi & communes utilitates in medium afferre, mutatione officiorum, dando, accipiendo, tum artibus, tum opera, tum facultatibus devincire hominum inter homines societatem. Diese Stelle findet man beym *Cicerone* de offic. Lib. I Cap. VII. §. 6. Man merke hierbey das entgegengesetzte Sprüchwort: Homo homini diabolus. Siehe auch Köhler I c. §. 720. &c. it. §. 699. Zus. wo es heist: Huc spectat illud *Ennii*: Homo, qui erranti comiter monstrat viam, quasi lumen de suo lumine accendat, facit: Nihilominus ipsi lucet, cum illi accenderit: Eodem redit illud *Senecæ* epist. 48: Nec potest quisquam beata legere, qui omnia ad utilitates (proprias) convertit: Alteri vivos, si vis tibi vivere.

Ad § 313.

n. 1. Wer einen andern hilft, der macht ihn seiner Kräfte theilhaftig, damit dieser seinen Vorsatz erhalten kann (§. 310), und zwar, wenn man auf die Verbindlichkeit des ersten dabey siehet, insofern der andere sich bemühet, seine Glückseligkeit zu conserviren, und zu erweitern (§. 311. und Zus. II). Wenn wir also einem andern pflichtmäsig helfen, so wenden wir den Gebrauch unsrer Kräfte, den wir zu unsrer eignen Glückseligkeit anwenden könnten, zu der Glükseligkeit des andern an. Gesetzt nun, daß der andere allein vor sich schon im Stande sey, seine Glükseligkeit zu conserviren

und

und zu vermehren, so haben wir keinen Grund, und also auch keine Bewegungsgründe (§. 36.), warum wir ihn unsrer Kräfte theilhaftig machen sollten. Folglich haben wir auch keine Verbindlichkeit den andern unsrer Kräfte theilhaftig zu machen, (§. 74). Folglich, wenn der andere schon, ohne unsre Hülfe, seine bestimmte Glükseligkeit erhalten und vermehren kann, so sind wir nicht verbunden, ihm beyzustehen, oder ihm zu helfen (§. 110.)

2. Wenn also der andere so faul und nachläßig ist, daß er seine Glükseligkeit, in einem bestimmten Falle, nicht befördern will, da dieses doch in seiner Gewalt stehet, so sind wir zwar verbunden, ihn zu ermuntern und anzuspornen, seine Kräfte anzustrengen. (§. 300. 94. Zus.) Will er aber nicht sich bewegen lassen, sein eigen Wohl zu beobachten, und zu überlegen, was zu seinem Frieden dienet, so sind wir nicht verpflichtet, die Kräfte unserer Seele, unsers Körpers, oder des äußern Zustandes anzuwenden, um seinen bestimmten Endzweck zu erhalten, den er allein, ohne unsere Hülfe, erreichen kann. Man mus immer bei den Pflichten gegen andere auf ihren Grund sehen, nämlich auf die Liebe gegen sich selbst. Daher philosophiren wir hier also: Unsere Verbindlichkeit, dem Nächsten zu helfen, rühret daher, weil wir von ihm wieder Freundschaft vermuthen können (§. 299 ꝛc) Wenn aber der Nächste sein eigen Wohl nicht suchet, da er

es

es durch den Gebrauch seiner eigenen Kräfte erhalten könnte, so fält die Vermuthung weg, daß er uns wieder Freundschaft bezeigen werde. Folglich fällt auch, unter solchen Umständen, unsere Verbindlichkeit weg, demselben zu helfen. Hieraus siehet man ein, daß man keine Verbindlichkeit hat, solchen Bettlern Almosen zu geben, die gesunde Gliedmassen haben, und denen es nicht an Gelegenheit fehlet, ihr eigen Brod zu verdienen.

Ad §. 314

n. 1. **Ein Ding** (Eins, unum) nennt man dasjenige Ding, so aus mehrern verschiedenen Dingen bestehet, die unter einander verknüpft sind. Z. E. Ein Haus, eine Republik, ein Mensch ꝛc. Diese sind solche Dinge, die aus mehrern verschiedenen Dingen bestehen, die unter einander verknüpft sind.

n. 2. **Die Einheit** (unitatem) theilet man in die arithmetische und metaphysische ein. Ein jeder siehet ein, daß wir hier nicht eigentlich auf die arithmetische Einheit, sondern vielmehr auf die metaphysische sehen. Man pflegt diese auch durch eine Unzertrennlichkeit der Bestimmungen eines Dings zu erklären. Die Unzertrennlichkeit ist eine Unmöglichkeit der Trennung.

Diese Unmöglichkeit ist

entweder eine unbedingte	oder nur eine bedingte.
Die unbedingte Einheit (unitas absoluta seu transcendentalis).	Die bedingte Einheit. (unitas hypothetica).

In Absicht auf mein Wesen, wesentliche Stücke und Eigenschaften (attributa) kommt mir eine unbedingte oder transcendentalische Einheit zu, weil die Trennung hier in mir, als einem Menschen betrachtet, schlechterdings oder unbedingt unmöglich ist. Hingegen, in Absicht auf meine innere veränderliche Merkmale und meine äußere Verhältniße, kommt mir eine bedingte Einheit zu, indem ihre Trennung nur hypothetisch unmöglich ist.

n. 3. Der Helfer, und derjenige, dem er hilft, machen eins (unum) aus: Denn der erste macht dem andern seiner Kräfte theilhaftig, in Absicht auf die Erhaltung eines gewißen Vorsatzes des andern (§. 310.). Folglich ist etwas in dem geholfenen vorhanden, dessen Grund in dem Helfer anzutreffen ist. Folglich sind sie alle beyde mit einander verknüpft (§. 30. und Erl.), und also machen sie insofern eins aus. Wollte man aber hieraus schließen, daß sie deswegen, in einer jeden Absicht, mit einander verknüpft wären, so würde man sich sehr übereilen. Siehe meine Beurtheilung des Beweises von der vorherbestimmten Uebereinstimmung (§. 13. 2c.).

Zusatz.

n. 1. Eine Person, heists hier, im metaphysischen Verstande, wird aus dem Handeln (ex actu) erkannt. Daher haben die Lehrer des Natur- und Völkerrechts höchsten Grund, zu behaupten, daß der Helfer und der Geholfene in dem sittlichen *foro* eine Person vorstellen.

n. 2. Wenn man die Worte des Verf. n. 1. so nimmt, wie er sie ausgedruckt hat, so sind sie sehr unbestimmt, und geben zu Einwürfen Veranlassung. Was heist das: Die Person wird aus dem Handeln erkannt. a) Soll es so viel heißen: Das Handeln überhaupt ist ein völliger Erkenntnißgrund einer Person, so ist er falsch, indem aus dem Handeln ein jedes vor sich bestehendes Ding, oder eine jede Substanz, erkannt werden kann. Nicht allein Personen, sondern eine jede Substanz kann handeln. Folglich darf man nicht so schließen: Alles, was eine Handlung vornimmt, ist eine Person. b) Soll der Satz aber so viel bedeuten: Wenn eine bestimmte Handlung vorhanden die den Gebrauch des Verstandes voraussetzt, so ist daselbst eine Person; so läst sich der Satz noch hören. Nun mache man die Anwendung auf den Helfer, und denjenigen, den er hilft. Dieser bemühet sich, einen Endzweck zu erhalten. Jener vereinigt, in dieser Absicht, seine Kräfte mit ihm, und die Erhaltung des bestimmten Endzwecks ist, als

eine Wirkung, anzusehen, die diese beyde vernünftige Wesen mit vereinigten Kräften hervorgebracht haben. Folglich können sie auch als eine Person in foro morali betrachtet werden. Man merke aber wohl, daß dieses eine Erdichtung sey. Siehe Köhler l. c. §. 727. *Unitas personarum* & virium sunt e numero fictionum moralium heuristicarum &c.

Ad §. 315.

n. 1. Die Geneigtheit des Gemüths, andere vollkommner zu machen, heißt das Wohlwollen, die Gütigkeit, oder Wohlgewogenheit (benevolentia s. benignitas), und die Handlung selbst, wodurch wir andere vollkommner machen, heißt (in Absicht auf uns) die Gutthätigkeit (beneficentia). Siehe Burnachius in diss. eth. lib 4. c. 19. p. 1382. Wer einem andern wohlthut, heißt (in Absicht auf denselben andern) ein Wohlthäter (benefactor). Siehe auch die Metaphysik des Prof. Baumgartens §. 903.

Zusatz.

n. 1. Die Quelle des Wohlwollens ist die innere Freundschaft, die Quelle aber der Gutthätigkeit ist die äussere Freundschaft, wenn man dieses Wort so nimmt, wie es von dem Verfaßer genommen worden ist (§. 306. Zus.).

n. 2.

n. 2. Hieraus ist klar: α) Es ist keine Gutthätigkeit zu nennen, wenn man einen Menschen nicht aus wahrer Liebe, gutes thut (§. 305.). Wenn man also dem Bettler einen ganzen guten Groschen gibt, blos um sein Geschrey nicht zu hören, oder, um sich sehen zu lassen, so ist dieses keine Gutthätigkeit zu nennen. β) Einer kann seinem Nächsten sehr wohlwollen, und es von Herzen gut mit ihm meinen, ohne gutthätig zu seyn, wenn nämlich Hindernisse vorhanden sind (§. 305, 306. und Erl.)

Anmerkung.

n. 1. Einige machen mit dem Heineccius in seinen l. N. & G. lib. 1. §. 222. einen Unterschied unter das Wohlwollen (benevolentia) und die Dienstwilligkeit (officiositas), und zwar auf folgende Art: Sie nehmen die Gütigkeit (bonitatem), oder die Fertigkeit, jemand Gutes zu thun, zum Geschlechte an.

Dieser, dem man gutes thut, ist

entweder verbunden, die Gutthat zu ersetzen	oder nicht
In diesem Falle nennen sie es die Dienstwilligkeit (officiositas.	Das Wohlwollen (benevolentia).

Der Verfaßer aber meint mit Recht, daß man diese beyden Dinge als Arten von dem

Wohlwollen und der Gutthätigkeit ansehen kann, und alsdenn muß man auf folgende Art verfahren: α) Das Wohlwollen ist eine Geneigtheit, jemand gutes zu thun

entweder umsonst	oder mit der Bedingung, daß es wieder erstattet werden soll.
Das Wohlwollen, im engern Verstande (benevolentia stricte sic dicta).	Die Dienstwilligkeit (officiositas).

β) Die Gutthätigkeit ist die Handlung, wodurch man jemand wirklich gutes thut. Nun kann dieses auf eine doppelte Art geschehen.

Denn man thut jemand Gutes

entweder umsonst	oder mit der Bedingung, daß es wieder ersetzet werden soll.
Die Ausübung des Wohlwollens, oder die Gutthätigkeit im engern und strengen Verstande.	Die Bezeigung oder Ausübung der Dienstwilligkeit.

A. 2 Ich kann nicht läugnen, daß dieser Begriff von der Dienstwilligkeit mir nicht gefällt, indem er, vermöge des Redegebrauchs nothwendig erweitert werden muß. Die Fertigkeit, jemand gerne zu helfen (ihm zu dienen) ist eigentlich das, was man die Dienstwilligkeit nennet (officiositas), und diese geschiehet so wohl für als ohne Entgeltung, nach Beschaffenheit der Umstände. Ein Mensch, so blos eine Dienstwilligkeit affektiret, heist

ein Fürwitz, der sich in alle Händel menget (ardelio). Der Prof. Canz in seinen discipl. mor. omnib. p. 250. gehet hier auf folgende Art zu Werke: Die Liebe wird gegen andere ausgeübet, entweder in Werken (opere), oder in Worten. Im letzten Falle nennet er sie die Höflichkeit, im engern Verstande (humanitas), im ersten aber die Dienstwilligkeit (officiositas), und man siehet leicht ein, daß er die Dienstwilligkeit so nimmt, wie wir sie genommen haben. Siehe des Prof. Baumgartens ethic. philos. §. 366.

Ad §. 316.

n. 1. Wir sind durch die Natur verbunden, uns die Freundschaft anderer zu erwerben (§. 306.). Folglich erfodert auch die Natur, daß wir dahin sehen müßen, daß andere uns wohlwollen, und sich gutthätig gegen uns bezeigen (§. 315. und Zus.). Dieser Satz kann auch aus dem §. 299. unmittelbar gefolgert werden.

n. 2. Wir sind verbunden, sowohl die innere als äußere Freundschaft, so viel, als die letzte in unserer Gewalt stehet, andern zu bezeigen (§. 306. und Zus.). Folglich sind wir auch verpflichtet, andern Wohl zu wollen, und so viel, als uns möglich ist, gegen sie gutthätig zu seyn (§. 315. und Zus.). Dieser Satz kann auch unmittelbar aus dem §.

300. gefolgert werden. Man vergleiche hiermit §. 307.

Zusatz.

Wenn es nicht in unsrer Gewalt stehet, Gutthätigkeit in der That auszuüben, so sind wir auch von der Verbindlichkeit zu dieser Pflicht befreyet (§. 91.). Wollte man aber deswegen das Wohlwollen, die Geneigtheit, gutthätig zu seyn, bey Seite setzen, so würde man seiner Pflicht schnurstraks zuwider handeln. (§. 307. Zus. 1. u. §. 315. Zusatz).

Ad §. 317.

Wir sind verbunden, andern, in Absicht auf die Beförderung ihrer Glückseligkeit, beyzustehen, und zu helfen, so viel als uns physisch und sittlich möglich ist (§. 311, 316.). Folglich, wenn wir jemand helfen wollen, und dieser widersteht uns auf eine solche Art, daß wir einen Widerstand, ohne unsere eigene Glückseligkeit oder die Gesetze zu verletzen, heben und überwinden können, so sind wir allerdings verbunden, unsere Bemühung fortzusetzen, und ihm zu helfen. Z. E. Wenn der andere aus Höflichkeit, Blödigkeit u. s. w. unsere Hilfe nicht annehmen will.

I. Zusatz.

Wenn man aber nicht, ohne sein eigen Wohl zu verletzen, oder die Gesetze zu übertreten, den

Wider-

Widerstand seines Nächsten überwinden kann, so ist man auch nicht dazu verbunden (§. 311. Zus. 1. §. 303.). Hieraus ist die bekannte Regel entstanden: Wohlthaten darf man niemand aufdringen (beneficia nemini obtruduntur). Hierbey kann man die wichtige Frage bemerken: ob man Zwangsmittel brauchen darf, um den Widerstand seines Nächsten zu heben, wenn man ihn helfen will. Der geschickte Kellinghusen, aus Hamburg, hat in seiner an mich gerichteten Abschiedsrede, von der Zwangsbekehrung, diese Frage gründlich untersuchet. Daher wir unsere Leser dahin verweisen. Er streitet, wie er spricht, wider einen großen Lehrer des Naturrechts, welcher in seinen Vorlesungen behauptet haben soll, daß es schon erlaubt wäre, unter solchen Umständen Zwangsmittel zu brauchen. Allein die Gründe dieses grossen Lehrers, so wie sie von Kellinghusen angeführet worden, sind ungemein schwach.

II. Zusatz.

Wer einen andern auf die Art hilft, wie es die Gesetze haben wollen, der reicht ihm solche Dinge dar, die zu seiner Glückseligkeit etwas beytragen (§. 311. und Zus.). Was unsere Glückseligkeit befördert, das müssen wir gerne annehmen (§. 47, 93.). Folglich, wenn uns einer, wie es die Gesetze haben wollen, hilfliche Hand leistet, so sind wir verbunden, diese Hilfe nicht abzuschlagen, sondern gerne anzunehmen. Es ist aber wohl zu merken, daß wir nicht die Glückseligkeit des Men-

sehen gänzlich dabey aus den Augen stellen dörfen. Mancher ist willig, seinem Freunde alles zu geben, daß er selbst nichts übrig behält, sondern betteln gehen muß, und derjenige ist unverschämt, der solche Wohlthaten annehmen will, wenn er sie nicht so sehr, als jener, braucht. Siehe hierbey Baumgartens & hic. philos. §. 375. &c.

Anmerkung.

Wenn man die Natur der Liebe und Erkenntlichkeit in Erwehnung ziehet, so kann man nun mit leichter Mühe den Seneka L. 2. de benef. c. 30. verstehen, wenn er spricht: Qui libenter accepit, reddidit i. e. Wer gerne nimmt, hat es schon dem andern wieder erstattet, oder sich erkenntlich bezeiget. Denn, wenn man die angebotene Wohlthaten gerne annimt, so legt man dadurch seine Freude darüber, und seine Liebe gegen den Wohlthäter, deutlich an den Tag (§. 47, 253.). Folglich, wenn man die angebotene Wohlthaten gerne annimmt, zeigt man dadurch sein dankbegieriges Gemüth und seine Erkenntlichkeit an (§. 290.).

Ad. §. 318.

Der Wohlthäter erweiset uns Wohlthaten (§. 290.). Die Wohlthaten sind Mittel, wodurch wir unsere Vollkommenheit und Glückseligkeit befördern können (§. 290. 146. 147.) Folglich müssen wir den Wohlthäter, als eine solche Person ansehen, in welcher der Grund von der Würklichkeit der Mittel anzutreffen, durch deren Gebrauch wir uns glückselig machen können. Was den

Grund

Grund von der Würklichkeit der Mittel in sich enthält, durch deren Gebrauch unsere Glückseligkeit befördert wird, das enthält auch den Grund unsrer Glückseligkeit in sich (§. 185.). Folglich müssen wir unsern Wohlthäter als eine Person betrachten, die einen Grund unsrer Glückseligkeit in sich enthält, oder von der unsere Glückseligkeit abhängt, und es ist ganz natürlich, daß wir eine solche Person lieben (§. 252.). Folglich sind wir durch die Natur selbst verpflichtet, unsern Wohlthäter zu lieben. Die Liebe gegen den Wohlthäter heißt die Erkenntlichkeit, oder Dankbegierde (§. 290.) Folglich sind wir durch die Natur selbst verbunden, gegen unsere Wohlthäter ein dankbegieriges und erkenntliches Gemüth zu haben (§. 93. Zus. III.).

I. Zusatz.

Wir sind, um unsers eigenen Wohls willen, NB. überhaupt betrachtet, verbunden, alle andere Menschen, ohne Ausnahme, zu lieben (§. 301.). Wir sind also auch, um Unseres eigenen Wohls willen, überhaupt betrachtet, verbunden, unsern Wohlthäter zu lieben. Folglich haben wir eben denselben Bewegungsgrund, unsern Wohlthäter zu lieben, der uns bestimmt, alle Menschen überhaupt zu lieben. Der Wohlthäter aber hat uns Wohlthaten erwiesen, um derentwillen wir insbesondere verbunden sind, ihn zu lieben (§. 318. dem.). Folglich haben wir, ausser dem vorigen, einen neuen Bewegungsgrund, unsern Wohlthäter zu lieben. In der Verbindlichkeit also, den Wohlthäter zu lieben, stecken mehrere Bewegungsgründe,

als in der Verbindlichkeit, den Nächsten überhaupt zu lieben. Folglich ist die erste Verbindlichkeit auch grösser, als die letzte (§. 84.). Derjenige also, der die allgemeine Menschenliebe bey Seite setzet, sündiget nicht so sehr, als ein Mensch, der ein undankbares Gemüth hat (§. 217. Zus. II. n. IV. §. 159. Zus. I.).

II. Zusatz.

Aus diesem fliesset die Liebe gegen den Wohlthäter nothwendig dermassen aus unsrer Natur, daß derjenige die menschliche Natur verläugnen muß, so seinen Wohlthäter nicht liebet (§. 318.). Siehe §. 93. Zus. III. Daher ists gekommen, daß alle Weltweisen die Undankbarkeit, als das abscheulichste Laster, abmahlen. **Cicero** pro Planc spricht: Hæc (gratiarum actio) est una virtus non solum maxima; sed etiam mater virtutum omnium reliquarum, und de offic. lib. I. cap. XV. §. 5. Nullum officium referenda gratia magis necesarium est. **Seneka** Lib. IV. de benef. c. 16. sagt: Quis non detestetur ingratum hominem? ingratus enim omnia nequitiæ semina habet.

Anmerkung.

n. 1. Die Arten der Undankbarkeit drukt Seneka l. c. cap. 1. und 27 folgender Gestalt aus: α) Ingratus est, *qui* se benificium accepisse *negat*, β) ingratus est, *qui dissimulat*. γ) Ingratus est, *qui reddit*, δ) ingratissimus omnium, *qui obliviscitur*.

n. 2.

n. 2. Beiläufig kann man hierbei den Unterschied bemerken, den Cicero unter denen beyden Redensarten: gratiam alicui habere und gratiam alicui referre gemacht. Die letzte Redensart bedeutet so viel, als in der That durch Vergeltungen seine Erkenntlichkeit jemand zu bezeigen. Die erste Redensart aber heist so viel, als ein dankbegieriges Gemüth zu haben. Diesen Unterschied giebt Cicero selbst deutlich zu verstehen, wenn er de off. lib. II. cap. XX. §. 2. spricht: Inops, si bonus est vir, etiamsi *referre gratiam* non potest, *habere* certe potest. Auf diesen Unterschied hat der Professor Baumgarten in seiner eth. philos. §. 79. 331. gesehen. Von diesen beyden Redensarten ist die Redensart: gratias alicui agere in etwas verschieden, indem diese auf die Rede gehet, wodurch man seine Erkenntlichkeit an den Tag leget (§. 290) und des Professors Baumgartens eth. philos. §. 137. Man kann diese Begriffe besser übersehen, wenn man sie in folgende Tabelle bringet:

Gratias habere heist aufrichtig erkenntlich und dankbar seyn. Dieses wird an den Tag gelegt

entw. durch Worte	oder Wiedervergeltungen.
gratias agere.	gratias referre.

Ad § 319.

Niemand kann uns durch eine äußere Gewalt zwingen, ihn zu lieben. Denn, sollen wir jemand lieben, so müßen wir urtheilen, daß wir unsere Glückseligkeit in ihm finden (§. 299 • 301.). Weil nun niemand durch eine äussere Gewalt gezwungen werden kann, vielmehr so, als anders zu urtheilen (§. 42.), so erhellet, daß auch niemand durch eine äussere Gewalt zur Liebe gezwungen werden kann. In diesem Beweise scheinet es, als wenn der Verfaßer fallaciam ἑτεροζητήσεος begangen, oder zum wenigsten nicht alles bewiesen, was er beweisen sollte. Vermöge des, §. 42. worauf der ganze Beweis sich gründet, hat er weiter nichts bewiesen, als daß niemand zur Liebe schlechthin gezwungen werden kann, oder daß hier kein äusserer physischer Zwang im strengsten Verstande (coactio stricte & simpliciter sic dicta), statt findet, da es doch seine Absicht erfodert, zu beweisen, daß man nicht einmal im etwas (secundum quid) zur Liebe gezwungen werden kann. Daher gefällt mir der Beweis des Professor Köhlers viel besser. Dieser führet l. c. §. 691. den Beweis dieses Lehrsatzes auf folgende Art: Ad quæ inviti cogimur, ea pro malis reputamus. Mala aversamur. Ergo ad quæ ita cogimur, ea aversamur. Quæ aversamur, ex iis tædium capimus, adeoque nullam voluptatem. Ergo ad quæ cogimur, ea non amamus. Ergo ad amandum aliquid non possumus cogi atque adeo amor non potest extorqueri. Köhler führet noch einen Beweis von die-

diesem Satze daher, weil die Liebe so etwas natürliches ist, welches nicht in unsrer Gewalt stehet, und keine rechte freye Handlung ist. Allein dieser Beweis ist nichts nütze, indem die Liebe, wenn sie gleich noch so natürlich ist, dennoch von unsrer vorhergehenden Aufmerksamkeit und Reflexion sehr stark abhängt, und insofern sich auf unsere Freyheit beziehet.

Ad §. 320.

n. 1. Pflichten, deren Quelle die Liebe ist, werden Liebespflichten genennt (officia amoris). Auf diese Art erklären die meisten Lehrer des Naturrechts, mit dem Verfasser, die Pflichten der Liebe. Ich zweifle aber nie daran, daß diese Erklärung zu weit, und also falsch sey. Alle unsere Pflichten, ohne Ausnahme, können aus der Liebe gegen uns selbst hergeleitet werden. Folglich fließen alle unsere Pflichten aus der Liebe, als aus einer Quelle, und dieses gilt sogar auch von den Zwangspflichten. Soll also der Begriff des Verfassers bestimmt seyn, so muß er so heissen: Pflichten, deren unmittelbare Quelle oder nächstes Fundament die Liebe ist, werden Liebespflichten genennt. Nun paßet die Erklärung nicht mehr auf die Zwangspflichten, indem diese nicht zu nächst, oder unmittelbar, sondern nur auf eine entferntere und mittelbare Art, aus der Liebe fliessen.

n. 2.

n. 2. Die Pflichten der Liebe können nicht erzwungen werden.

Wenn die Liebe nicht erzwungen werden kann, so folgt, daß die Pflichten der Liebe auch nicht erzwungen werden können.

Nun ist das erste, folglich auch das letzte wahr.

Der Untersatz ist aus dem §. 319. erweislich. Ich befürchte hier einen scheinbaren Einwurf. Ich habe n. 1. gesagt, alle Pflichten fließen zuletzt, auf eine entfernte Art, aus der Liebe. Kann man denn nicht auf eine ähnliche Art beweisen, daß keine Pflicht mit Gewalt erzwungen werden kann. Man würde etwa so schließen:

Wenn die Liebe nicht erzwungen werden kann, so folgt, daß keine Pflicht einen Zwang leidet.

Nun ist das erste; Folglich auch das letzte wahr.

Der Untersatz ist aus dem §. 319. klar, und die Folge des Obersatzes scheinet sich durch unsern vorhergehenden Schluß rechtfertigen zu lassen. Allein, ich stehe nicht in den Gedanken, daß wir auf völlig einerley Art schließen. Weil die Liebe nicht erzwungen werden kann, so folgt, daß die Pflichten, die unmit-

tel-

selbar aus der Liebe fließen, die nothwendig die Liebe voraussetzen, und in sich fassen, nicht erzwungen werden können, daß heist, weil die Liebe nicht erzwungen werden kann, so können auch nicht die Liebespflichten erzwungen werden. Was aber die übrige Pflichten, die keine Liebespflichten genennt werden, oder die Zwangspflichten, betrifft, diese können zwar auch aus der Liebe gegen uns selbst, auf eine mittelbare und entfernte Art hergeleitet werden, aber sie schließen doch nicht nothwendig die Liebe in sich. Sie können von einem gänzlich lieblosen Gemüthe ausgeübet werden. Wenn also gleich nicht die Liebe erzwungen werden kann, so können diese Pflichten doch erzwungen werden. Folglich läugne ich die Folge des Obersatzes in dem letzten Schluße und sie ist von der Folge des Obersatzes in einem Schluße sehr verschieden.

I. Zusatz.

Eine Pflicht ist eine Handlung, so nach den Gesetzen eingerichtet werden muß (§. 148.). Die Liebespflichten setzen also gewisse Gesetze voraus, worinn sie vorgeschrieben werden. Die Gesetze, welche die Liebespflichten vorschreiben, sind so beschaffen, daß man zu deren Beobachtung nicht mit Gewalt gezwungen werden kann, weil man widrigenfalls müßte zur Liebe gezwungen werden können, welches nicht angehet (§. 320.). Folglich sind die Gesetze, welche Liebespflichten vorschreiben, unvollkommene Gesetze (leges imperfectae

perfectæ) oder Gesetze der Höflichkeit, (leges humanitatis (§. 153. 159.), und also gehören die Gesetze, welche die Liebespflichten vorschreiben, zu dem innern Gerichte (foro interno).

II. Zusatz.

n. 1. Weil man nicht zu den Liebespflichten gezwungen werden kann (§. 319. 320.), so erhellet, daß die Verbindlichkeit zu diesen Pflichten eine unvollkommene sey (§. 153). Dieser Zusatz kann auch aus dem vorangehenden unmittelbar gefolgert werden. Denn, sind die Gesetze, so auf die Liebespflichten gehen, unvollkommene, so muß auch die Verbindlichkeit dazu eine unvollkommne seyn (§. 159.).

n. 2. Nun sieht man erst den Fehler deutlich ein den der Verfasser §. 319. 320. begangen. Er hat ll. cc. weiter nichts bewiesen, als daß man zu den Liebespflichten nicht durch einen Zwang, schlechthin so genennt, gezwungen werden kann (§. 319. Erl.). Daraus schließet er §. 320. Zus. I., daß die Gesetze, so die Liebespflichten vorschreiben, unvollkommne wären, und Zus. II. daß die Verbindlichkeit dazu auch nur eine unvollkommene genennt werden müste. Folglich schließet er in diesen beyden Zusätzen auf folgende Art:

Wenn

Wenn die Liebespflichten nicht schlechthin (coactione externa stricte & simpliciter sic dicta) erzwungen werden können, so folgt, daß man auch nicht zur Beobachtung der Gesetze, so die Liebespflichten vorschreiben, schlechthin gezwungen werden kann.

Nun ist das erste; Folglich auch das letzte wahr.

Alle Gesetze, zu deren Beobachtung man nicht, durch einen äusserlichen Zwang, schlechthin so genennt, gezwungen werden kann, sind unvollkommne Gesetze.

Nun sind die Gesetze, so die Liebespflichten vorschreiben, so beschaffen ꝛc. Folglich ꝛc.

Ich läugne in diesem Schluße den Obersatz. Ich will eben so gut beweisen, daß alle sittliche Gesetze, ohne Ausnahme, unvollkommne Gesetze sind. Ich schließe accurat so wie der Verfasser.

Alle Gesetze, zu deren Beobachtung man nicht durch einen äußerlichen Zwang, schlechthin so genennt, gezwungen werden kann, sind unvollkommne Gesetze.

Nun aber sind alle NB. sittliche Gesetze so beschaffen, daß man nicht zu ihrer Beobachtung, durch eine äussere Gewalt, schlechthin so genennt, gezwungen werden kann (63 97. 98. 105.).

Folglich sind alle sittliche Gesetze, ohne Ausnahme (und also auch die Zwangs- und vollkommne Gesetze), unvollkommne zu nennen, welches falsch ist.

Wenn der Obersatz, den ich vorhin geläugnet, und durch diesen Schluß widerleget habe, richtig seyn sollte, so müste er so heissen: Alle Gesetze, zu deren Beobachtung man nicht in etwas (secundum quid) von Rechtswegen gezwungen werden kann, sind unvollkommne Gesetze. Nun läugne ich aber die Gewisheit des Untersatzes, indem der Verfasser nicht bewiesen hat, daß die Liebesgesetze so beschaffen sind, daß man nicht zu ihrer Beobachtung von Rechtswegen in etwas gezwungen werden kann. Dieses aber hat Köhler l. c. bewiesen, indem er dargethan hat, daß die Liebe nicht einmal einen Zwang in etwas leidet, und insofern haben diese beide Zusätze des Hrn. Verfassers ihre Richtigkeit. Nur sind sie nicht vom Verfasser tüchtig bewiesen worden.

Ad §. 321.

n. 1. Folgende Sätze also,

1) Wende deine Handlungen zu der Vollkommenheit anderer an (§. 300.).

2) Sey ein Freund von allen (§. 306.).

3.)

3) Hilf andern (§. 311.).

4) Zeige dich wohlwollend und gutthätig gegen andere (§. 316.).

5) Sey dankbar gegen deinen Wohlthäter (§. 318.),

sind Gesetze (§. 98, und §. 300. ꝛc.) zu deren Beobachtung niemand mit Gewalt gezwungen werden kann (§. 319. und dem. Erl.). Folglich sind es unvollkommne Gesetze (leges imperfectæ s. humanitatis) (§. 320 Zus. I. Erl.).

Anmerkung.

Joh. Heinr. Böckler in Strasburg, der sich mit seinem collegio Grotiano sonderlich berühmt gemacht, hat eine diss. de actione ingrati ad *Grotii* L. II. C. XX. §. 20. geschrieben, darinn er beweisen will, daß man einen undankbaren gerichtlich belangen könne, und daß folglich die Dankbarkeit eine Zwangspflicht wäre, und also nicht einen Gegenstand der unvollkommnen, sondern vollkommnen Gesetze abgebe. In diesem Stücke aber irret er ohne allen Zweifel. Christian Thomasius hat ihn deswegen auch in seiner jurispr. divin. herunter gemacht, und ihm gezeigt, daß er keine gescheide Begriffe von der Undankbarkeit im Kopf hätte. Pufendorf aber hat ihn in seinem größern Werke weitläuftiger widerlegt. Nämlich die Undankbarkeit ist entweder eine einfache (ingratitudo

simplex), oder eine qualificirte (ingratitudo qualificata).

Die Undankbarkeit ist

entw. mit einer äußern vollkommnen Beleidigung verknüpft	oder nicht
Die vermischte Undankbarkeit (ingratitudo qualificata).	Die einfache Undankbarkeit (ingratitudo simplex).

Wegen der einfachen Undankbarkeit kann man niemand in dem äusserlichen Gerichte belangen, oder in dem natürlichen Zustande bekriegen. Wenn also einer gleich die Wohlthat, so man ihm erwiesen läugnete, vergässe, und sich dadurch nicht bewegen lies, uns die geringste Gefälligkeit oder Liebespflicht zu erweisen, so kann man ihn deswegen nicht belangen, oder in dem natürlichen Zustande bekriegen. Wenn einer aber eine vermischte Undankbarkeit (ingratitudo qualificata) begehet, so kann er deswegen in dem bürgerlichen Gerichte belanget werden, und in dem natürlichen Zustande kann man ihm den Krieg ankündigen. Woher aber kommt dieses? Etwa von der bloßen Undankbarkeit? Keinesweges, sondern das Fundament der Klage ist vielmehr die Beleidigung, so mit der Undankbarkeit verknüpft ist. Uibrigens gebe ich α) zu, daß die Beleidigung des Wohlthäters, von einem undankbaren Menschen, einen viel größern Grad der Sittlichkeit habe (§. 175. Zus. V.), und stärker, als eine andere ähnliche Beleidigung, die nicht mit einer Undankbarkeit verknüpft ist, bestraft

straft werden muß (§. 217. Zus. II. n. IX.) β) Ists nicht dem Naturrechte unter allen Umständen zuwider, daß der Undankbare, so seinen Wohlthäter äusserlich und vollkommen beleidiget hat, zur Strafe die Wohlthaten oder das Geschenkte wieder zurückgeben muß. Siehe hierbey Grotius de J. B. & P. L. III. C. II. §. 15. &c. Pufendorf in seinem J. N. & G. L. III. C. VI. §. 5. &c. de off. hom. &. civ. L. I. C. VIII. §. 8. Andreas Adam Hochstetter in colleg. Pufend. Exercit. VI.) §. 21. &c. Gundling in seinem J. N. & G. C. VI. de jure contenti in contemnentem &c. §. 8. p. 85. &c. Der König in Frankreich hat A. 1672. in seinem Kriegsmanifest die Undankbarkeit der Holländer als eine Ursach angeführt, warum er mit ihnen den Krieg anfangen wollte. Allein die Holländer zeigten mit vielen Gründen in ihrem Gegenmanifest, daß solches wider alle Natur wäre, indem der König von Frankreich mit keinen vollkommenen Rechte Dankbarkeit von ihnen fodern könnte. Philippus *II.* in Spanien warf der Königinn Elisabeth in Engeland vor, da sie ihm den Krieg ankündigte, er habe ihr so viele Wohlthaten erwiesen, sie vom Tode errettet, da ihre Schwester Maria ihr den Kopf hat abschlagen lassen wollen. Die Königinn Elisabeth aber wie man in *Cambdeni* annalibus Elisabethæ lieset, ließ ihm antworten: 1) Wenn ich jemand eine Wohlthat erzeugte, könnte derselbe mich nicht mit Gewalt zwingen, dankbar zu seyn. 2) Habe er ihr gar keine Wohlthat erwiesen, indem er nur die Wurst nach der Speckseite geworfen, und aus Eigennutz gehandelt hätte. Philippus *II.* nämlich

lich wuste, daß seine Gemahlinn bald sterben würde, alsdenn er die Elisabeth heurathen wollte, und hatte also einen eigenen Nutzen darunter, daß er ihr beygestanden.

II. Titel,

Von dem Zwangrechte.

(jure necessitatis.)

Ad §. 322.

Eine jede freye Handlung, die den Pflichten gegen andere widerspricht, heist eine Beleidigung (læsio). Folglich ist eine Beleidigung überhaupt eine Handlung, welche den Gesetzen, die die Pflichten gegen andere vorschreiben, zuwider ist. (§. 148.)

Diese Gesetze sind

entw. vollkommne	oder unvollkommne
Die äußere oder vollkommne Beleidigung (læsio externa)	Die innere oder unvollkommne Beleidigung (læsio interna)

Z. E. Wenn ich jemand um das Seinige bringe, seinen ehrlichen Namen kränke u. s. w., so ist dieses eine äussere Beleidigung, wenn ich aber jemand

eine

eine Gefälligkeit abschlage, wozu ich nur unvollkommen verbunden gewesen, so beleidige ich ihn innerlich. Bisweilen wird das Wort in einem noch weitern Verstande genommen, da man eine jede Uebertretung des Gesetzes eine Beleidigung nennet, und von der Beleidigung Gottes und unserer selbst redet.

Zusatz

n. 1. Die innere Beleidigung bestehet in einer Uibertretung der unvollkommnen Gesetze (§. 322.) Die Unvollkommne Gesetze gehen auf die Liebespflichten, so man gegen andere zu beobachten hat (§ 320 Zus.) Folglich besteher die innere Beleidigung in einer Uebertretung der Liebespflichren.

n. 2. Wenn einer gleich äußerlich honet ist, so folgt noch nicht daraus, daß er auch innerlich honet sey (§. 167. membr. II.) Folglich kann einer äußerlich honet seyn, der dabey innerlich nicht honet ist. Folglich darf man nicht allgemein behaupten, daß einer, der innerlich nicht honet ist, auch äußerlich nicht honet sey. Folglich darf man nicht überhaupt von der Uibertretung der unvollkommnen Verbindlichkeit und der unvollkommnen Gesetze, auf die Uibertretung der vollkommnen Verbindlichkeit und der vollkommnen Gesetze, schließen (§. 159. Zus. I) und also gilt auch nicht der Schluß allgemein, von der innern Beleidigung auf die äußere. Sempronius will nicht dem

Cajus eine Liebespflicht erweisen, und beleidiget ihn also innerlich (n 1.) Wollte aber Sempronius hieraus schließen, daß er von Cajus äußerlich wäre beleidiget worden, so würde er falsch schließen. Auf diese Art schlossen die Römer, wie die Sabiner ihnen ihre Jungfern nicht zu Frauen geben wolten. Jene glaubten, sie wären dadurch äußerlich beleidiget worden, fielen in das Land der Sabiner, und nahmen, aus einer vermeinten rechtmäßigen Ursache des Krieges, die Sabinischen Jungfern mit Gewalt weg. Wenn man einen Durchzug durch ein Land begehret, oder an einem fremden Ort anlanden will, es wird ihm solches abgeschlagen, und er hält dieses vor eine äußere vollkommne Beleidigung, so schließet er auch oft von einer innern auf eine äußere Beleidigung. Ich habe gesagt, oft; denn man kann es nicht allemal, als eine innere Beleidigung ansehen, wenn solche Gefälligkeiten einem abgeschlagen werden, indem man nicht immer dazu verbunden ist, solche Gefälligkeiten seinem Nächsten zu erweisen. Ferdinandus Catholicus erlangt den Durchzug durch Navarra, und nahm es bey der Gelegenheit weg, wie denn solches die Spanier noch besitzen. Hätte man ihm den freien Durchzug abgeschlagen, so hätte er weder über eine äußere, noch unter diesen Umständen, über eine innere Beleidigung zu klagen gehabt. In dem folgenden handelt der Verfaßer von der äußern Beleidigung, und denn wird erhellen, daß man von der äus-

sern

fern Beleidigung auf die innere schließen kann.

Anmerkung.

n. 1. Die äußere und vollkommne Beleidigung wird die Beleidigung in engern und strengen Verstande und auch schlechthin die Beleidigung, genennt. Wenn wir also künftig von der Beleidigung schlechthin reden, so verstehen wir mit dem Verfaßer, immer eine äusere und vollkommne Beleidigung. So wird auch dieses Wort von denen Rechtsgelehrten mehrentheils genommen. Auf diese Art verfähret Nettelbladt in seinem System. element univ. jurispr. nat. p. 46. wenn er spricht: *Læsio* est violatio juris perfecti alterius. Violatio juris imperfecti alterius vero dicitur peccatum. Die Erklärung aber vom peccato ist zu enge, indem die Sünde das Geschlecht ist, worunter die Beleidigung, als eine Art, enthalten ist. Der Hofr. wird sagen, daß er die Sünde im engern Verstande nehme. Allein nach seiner Erklärung begehet man keine Sünde wider Gott, und sich selbst, welches doch wohl wider den Redegebrauch ist Soll also der Begriff des Hrn. Hofr. beybehalten werden können, so muß es zum wenigsten heißen: Eine Uibertretung des unvollkommnen Rechts eines andern, heist eine Sünde wider andere (peccatum contra alios) Gundling in seinem J. N & G. C VIII. §. I spricht: Lædere hic significat dam-

num in rebus noſtris dare. C. I. 65. nennt er eine jede Beleidigung injuria, und wenn man ſpricht: volenti non fit injuria, ſo ſiehet man auch læſionem externam und injuriam, als einerley, an. Von der engern Bedeutung aber des Worts injuria werden wir unten handeln. Siehe §. 381. Der Prof. Schierſchmidt I. c. §. 91. gehet auf folgende Art zu Werke: *Læſio moralis* eſt violatio *legis* moralis erga alios.

1. internæ	1. externæ
|	|
offenſio.	Læſio ſtricte ſic dicta ſ. *læſio* per excellentiam.

Er nennt alſo dasjenige, was Nettelbladt peccatum nennt, offenſionem, und gründet ſich auf eine Stelle beym Cicero de off. lib. 1. c 28, wo es heiſt: juſtitiæ partes ſunt, non violare ſeu lædere homines verecundiæ, non offendere, in quo maxime perſpicitur via decori. Siehe auch Köhler I c. §. 764. ꝛc. Daß Grorius, Pufendorf, Thomaſius u. ſ. w. die Beleidigung (læſio) in dieſem engen Verſtande genommen, iſt bekannt.

n. 2. Die Erklärung des Verfaßers von der Beleidigung gehet nur auf die ſittliche Beleidigung. Weil man aber die Beleidigung in eine ſittliche und nicht-ſittliche einzutheilen pflegt, ſo thut man wohl, wenn man erſt die

Be-

Beleidigung, mit Grotius, ganz allgemein erkläret, wie der Verfaßer auch in der neuesten Ausgabe seines Naturrechts bemerkt. Man muß hier auf folgende Art zu Werke gehen: Man beleidiget jemand überhaupt, wenn man ihn in dem Gebrauch oder Besitz des Seinigen störet.

Diese Handlung ist

entw. eine sittliche	oder nicht
Die sittliche Beleidigung schlechthin so genennt (læsio moralis)	Die nicht-sittliche oder physische Beleidigung (læsio physica).

Z. E. Wenn Cajus aus Versehen oder Bosheit, überhaupt aber auf die Art, mich in Absicht auf den Gebrauch oder Besitz des Meinigen, stört, daß diese Handlung sich auf seine Freyheit beziehet, so hat er mich sittlich beleidiget. Wenn aber ein Vieh, ein rasender Mensch, ein Kind, so noch nicht den Gebrauch des Verstandes hat, u. s. w. mich störet in dem Gebrauch und Besitz des Meinigen, so ist dieses eine nicht-sittliche oder physische Beleidigung. Die nicht-sittliche oder physische Beleidigung nennt man sonst auch eine bloße **Turbation** (nuda turbatio)

Ad. §. 323.

n. 1. **Man darf niemand sittlich beleidigen.** Denn wer einen andern sittlich beleidiget, übertritt die vollkommnen Gesetze (§. 322.)

Wer

Wer die Gesetze übertrit, macht sich selbst unglückseelig (§. 147.) Folglich wer einen andern sittlich beleidiget, macht sich selbst unglückselig. Weil wir nun verbunden sind unsre Glückseligkeit zu befördern (§. 253.) so erhellet, daß wir niemand sittlich beleidigen dürfen. Wie man diesen Beweis aus dem §. 301: Zus. I. führen soll, habe ich l. c. Erläut. angemerkt. Das natürliche Hauptgesetz, so wir gegen andere zu beobachten haben, kann in folgende zwo Gesetze zerlegt werden: 1) Thue dasjenige, was andere vollkommner macht. 2) Unterlaße dasjenige, so andere unvollkommner macht (§. 300.) Aus dem ersten folgt, daß wir andere lieben sollen und also fliest daraus das Hauptgesetz des juris nat. humani. Aus dem andern folgt, daß wir niemand um das Seinige bringen, oder in dem Gebrauche und Besitze desselben stören sollen, und also fliest hieraus das Hauptgesetz des natürlichen Zwangrechts: Beleidige niemand, oder laße einem jeden das Seinige (§. 322. Anm. Erl) Hieraus siehet man ein, wie der Prof. Schierschmid l. c. §. 245. den Satz: beleidige niemand, beweiset.

n. 2. Wenn man auf den Grund Achtung giebt, woraus der Verfasser bewiesen, daß man niemand, im engern Verstande, sittlich beleidigen soll, so siehet man leicht ein, daß eben daraus erhellet, daß man niemand im weitern Verstande, und also auch nicht innerlich, beleidi-

leidigen darf (n. 1.). Und aus dem Grunde, woraus der Prof. Schierschmidt den Satz: Beleidige niemand, bewiesen, erhellet, daß man ganz allgemein behaupten kann, daß wir verbunden sind, niemand in dem Seinigen zu stöhren, oder überhaupt zu beleidigen. (§. 322. Anm. n. 2. Erl.)

ad §. 324.

n. 1. **Wenn uns einer störet in dem Besitze und Gebrauch desjenigen, so zu dem Unsrigen gehöret, wenn er nicht aus Liebe sich dessen enthalten will, so sind wir verbunden ihn äußerlich zu zwingen, daß er seinen Pflichten ein Genüge thut.** Denn, wer uns störet in dem Gebrauch und Besitz des Unsrigen, macht uns unglückselig. (§. 277.) Wir sind verbunden, alle Unglückseligkeit von uns abzuwenden. (§. 253.) Wer zu einem Endzwecke verbunden ist, der ist auch verbunden, die Mittel zu ergreifen, wodurch sein Endzweck erhalten werden kann. (§. 94. Zus.) Folglich sind wir verpflichtet, hinlängliche Mittel zu ergreifen, wodurch wir alle Unglückseligkeit von uns abwenden können. Folglich erfodert es auch unsere Verbindlichkeit, solche Mittel zu ergreifen, durch deren Gebrauch wir den Störer des Unsrigen dahin bringen können, sich des Unsrigen zu enthalten, und seiner Pflicht ein Genüge zu thun. (§. 323.) Will er also nicht in der Güte, oder durch böse Vorstellungen des Guten und des Bösen

sich

sich des Unsrigen enthalten, so haben wir das Recht, äußere Zwangmittel zu brauchen, wodurch er bewogen werden kann, uns und das Unsrige ungestöret zu lassen.

n. 2. Hierbei will ich zweyerley bemerken: 1) Was den Beweis des Verfassers von diesem Lehrsatze betrift, so verdienet er einige Erläuterung. Wir haben, heißts gegen das Ende des Beweises, die Befugniß, den Störer des Unsrigen zu zwingen, daß er seiner Pflicht ein Genüge thut. Der Zwang ist entweder ein innerer oder ein äußerer. (§. 42. & Sch. ad §. 43.) Reicht also der innere Zwang nicht, so sind wir verbunden, äußern Zwang anzuwenden. „Es fraget sich hier, was der Verf. durch den innern und äußern Zwang verstehet? Er führet hiebey §. 42 und 43 Anm. an. In dem §. 42 erkläret er, worinn der physische Zwang bestehet, und beweiset, daß wir nicht zu dem Gebrauche des Verstandes, der Vernunft und der Urtheilungskraft physisch gezwungen werden können, und also redet er hier von einem äußern Zwange schlechthin so genennt. In der Anmerkung zu dem §. 43. redet er von einem äußern Zwange in etwas, oder einem äußern sittlichen Zwange. Siehe §. 163. Was verstehet er also durch den innern und äußern Zwang, dessen er in seinem Beweise Erwähnung thut? Wenn man, nach der Anmerkung zu dem §. 43. durch bloße Vorstellungen des Guten, oder hauptsächlich des Bösen,

jemand

jemand beweget, seiner Pflicht ein Genüge zu thun, so nennet es der Verfasser einen innerlichen Zwang, weil der Gezwungene auf diese Art von innen, durch seine Vorstellungen, sich bestimmet, seiner Pflicht ein Genüge zu thun. Wenn man aber dem Störer des Unsrigen wirkliche Uibel zufüget, und äußerer Zwangmittel sich bedienet, so nennet er es einen äußeru Zwang. Nur ist hiebey zu merken, daß der Verfasser hierinn nicht ganz akurat zu Werke gehet. Denn *a*) was der Verfasser einen innern Zwang nennet, ist ein äusserer sittlicher Zwang, (coactio externa secundum quid talis (§. 163.) und *β*) was der Verfasser einen äußern Zwang nennet, ist nicht überhaupt ein äußerer physischer Zwang, wie derjenige ist, dessen er §. 42 Erwähnung thut, sondern nur ein äußerer Zwang secundum quid, (§. 163.) indem man hier dem andern so lange Uibel zufüget, bis er sich durch die Vorstellungen der ihm zugefügten Uibel, bestimmet, seiner Pflicht ein Genüge zu thun. Der Verf. will also weiter nichts sagen, als daß man, wenn gelindere Mittel nicht hinlänglich sind, alsdenn die Befugniß habe, den Störer des Unsrigen, durch eine äußere Gewalt, zu zwingen, seiner Pflicht ein Genüge zu thun, und sich des Unsrigen zu enthalten. 2) Einen Zweifel, so hiebey jemand leicht einfallen mögte, muß ich aus dem Wege räumen. Vielleicht machet jemand den ungemein scheinbaren Einwurf, daß man auf eben die Art, wie der Verfasser seinen Lehrsatz bewiesen hat, dar-

thun

thun kann, daß man auch befugt sey, andere zur Ausübung der Liebespflichten, durch äussere Zwangmittel, zu bewegen. Man würde etwa so schließen: Wir haben das Recht, von andern zu fodern, uns die Liebespflichten zu erweisen. (§. 301 ꝛc.) Folglich haben wir auch die Befugniß, hinlängliche Mittel zu ergreifen, wodurch sie bewogen werden können, ihrer Pflicht ein Genüge zu thun. (§. 94.) Wenn also gelindere Mittel nicht hinlänglich sind, haben wir die Befugniß, äußere Zwangmittel zu brauchen. Diesen Einwurf wird man widerlegen können, wenn man bemerkt, daß ein äußerer physischer Zwang kein Mittel sey, wodurch man jemand zur Ausübung der Liebespflichten beweget, indem die Liebe nicht erzwungen werden kann. (§. 320.) Man thut wohl, wenn man bey dieser Sache den Prof. Köhler l. c. §. 732. ꝛc. nachlieset.

ad §. 325.

n. 1. Eine jede äußere Beleidigung ist eine Handlung, wodurch jemand einen andern in dem Gebrauch und Besitze des Seinigen störet. Der Beweis des Verfassers von diesem Lehrsatze hängt so zusammen. Wer uns beleidiget, der übertritt die Zwangpflichten, so er gegen uns zu beobachten hat. (§. 322. und Anm. it. §. 154.) Was also nicht eine solche Handlung ist, zu deren Unterlassung wir jemand zwingen können, ist keine Beleidigung zu nennen. Nun wollen wir al-

so diese Handlungen untersuchen, wodurch jemand seine Pflichten gegen uns übertritt, zu deren Unterlassung er verbunden ist. Sie sind nämlich von einer gedoppelten Art. Entweder unterläßt er, uns glückseliger und vollkommener zu machen, oder er machet uns unglückselig und unvollkommener, als wir sind. (§. 300.) Im ersten Falle unterläßt er die Liebespflichten, (§. 320.) und im andern Falle, störet er uns in dem Gebrauch und Besitz des Unsrigen (§. 277.) Folglich sind alle unerlaubte Handlungen, die jemand, in Absicht auf uns, zu unterlassen verbunden ist, oder wodurch er seine Pflichten gegen uns übertritt, entweder so beschaffen, daß er dadurch die Liebespflichten übertritt, oder auch uns in dem Gebrauch und Besitz des Unsrigen störet. Zur Unterlassung der Uibertretung der Liebespflichten kann niemand von uns mit Gewalt gezwungen werden. (§. 320.) Folglich ist die Unterlassung der Liebespflichten keine Beleidigung. Also bleibet bloß die Störung in dem Gebrauch und Besitz des Unsrigen, zu deren Unterlassung man jemand mit Gewalt zwingen kann, (§. 324.) eine eigentliche Beleidigung. Folglich ist eine jede Beleidigung eine Handlung, wodurch jemand einen andern, in dem Gebrauch und Besitz des Seinigen, störet.

n. 2. Man kann diesen Beweis auch deutlicher auf folgende Art führen: Eine jede eigentliche Beleidigung eines Menschen ist eine Uiber-

tretung, die sich beziehet auf die vollkommenen Gesetze. (§. 322.) Und also auf die vollkommene Verbindlichkeit, die man gegen ihn zu beobachten hat. (§. 159.) Folglich ist eine jede eigentliche Beleidigung eine Handlung, zu deren Unterlassung man mit Gewalt gezwungen werden kann. (§. 153.) Was also nicht die Uibertretung einer Zwangpflicht ist, kann keine eigentliche Beleidigung genennt werden. Wenn wir nun eine jede Uibertretung der Pflichten gegen andere gehörig untersuchen, so werden wir finden, 1) daß bloß die Störung in dem Gebrauch und Besitz des Seinigen eines Menschen eine Handlung sey, zu deren Unterlassung man mit Gewalt gezwungen werden kann. Hieraus können wir denn 2) vermöge des vorhergehenden, schliessen, daß bloß diese Störung eine Beleidigung sey, und daraus folget nothwendig, 3) daß eine jede Beleidigung eine Störung sey, in dem Gebrauch und Besitz des Seinigen eines Menschen. Wir wollen also alle diese drey Stücke untersuchen. α) Bloß die Störung in dem Gebrauch und Besitz des Seinigen eines Menschen, ist eine Handlung, zu deren Unterlassung man mit Gewalt gezwungen werden kann. Denn eine Handlung, zu deren Unterlassung man soll gezwungen werden können, muß eine Uibertretung der Gesetze seyn. Wenn wir aber die Gesetze oder Pflichten übertreten, die wir gegen andere zu beobachten haben, so finden nur zween Fälle statt. Entweder unterlassen wir, andere glückseliger

und

und vollkommener zu machen, als sie es schon sind, oder wir machen sie wirklich unglückseelig und unvollkommener, als sie es sind. Wenn wir bloß unterlassen, andere glückseliger und vollkommener zu machen, als sie es sind, so bemühen wir uns nur, nicht andere glückselig zu machen. Folglich unterlassen wir nur, in diesem Falle, andere zu lieben, (§. 253.) und übertreten also nur eine Liebespflicht, (§. 320.) die nicht erzwungen werden kann. (§. 320.) Hieraus erhellet, daß wir, wenn wir nur unterlassen, andere vollkommener zu machen, alsdenn keine Handlungen vornehmen, zu deren Unterlassung wir mit Gewalt gezwungen werden können. Folglich bleibet nur der andere Fall übrig, wenn wir nämlich andere wirklich unglückselig und unvollkommener machen, als sie es sind. Wo dieses aber geschiehet, da stören wir andere in dem Gebrauch und Besitz des Ihrigen, zu dessen Unterlassung wir mit Gewalt gezwungen werden können. (§. 324.) Folglich ist bloß die Störung in dem Gebrauch und Besitz des Seinigen eines Menschen eine Handlung, zu deren Unterlassung man mit Gewalt gezwungen werden kann. β) Wenn bloß diese Störung eine Handlung ist, zu deren Unterlassung man mit Gewalt gezwungen werden kann, so erhellet, daß diese allein eine eigentliche Beleidigung genennt werden kann (vermöge des vorhergehenden). γ) Wenn bloß die Störung in dem Gebrauch und Besitz des Seinigen eines Menschen, eine Beleidigung ist, so folgt

offenbar, daß keine andere Uibertretung der Pflichten gegen andere eine Beleidigung genennt werden kann. Folglich ist eine jede Beleidigung eine Handlung, wodurch man einen andern in dem Gebrauch und Besitz des Seinigen störet. Um diesen Beweis desto besser übersehen zu können, so kann man ihn auch in folgende Schlüsse bringen.

Wenn man nicht zu den Liebespflichten, sondern nur zu der Unterlassung der Störung in dem Gebrauch und Besitz des Seinigen eines Menschen mit Gewalt gewungen werden kann, so folgt, daß nicht die Unterlassung der Liebespflichten, sondern nur die Störung in dem Gebrauch und Besitz des Seinigen, eines Menschen eine Beleidigung genennt werden kann.

Nun ist das erste; folglich auch das letzte wahr.

Der Untersatz ist aus §. 320. und §. 324. klar. Die Folge des Obersatzes ist aus dem §. 322. erweislich.

Wenn blos die Störung, u. s. w. eine Beleidigung ist, so folgt, daß eine jede Beleidigung eine Störung in dem Gebrauch und Besitz des Seinigen eines Menschen, sey.

Nun ist das erste; folglich auch das letzte wahr.

1. Zu-

I. Zusatz.

Weil wir niemand beleidigen dürfen (§. 323.) so dürfen wir auch niemand in dem Gebrauch und Besitz des Seinigen stören (§. 325.) Folglich sind wir verbunden, einem jeden das Seinige zu lassen. Und also verfallen wir auf die beyden Gesetze, die der Kaiser Justinianus l. §. 3. de just. & jur. coll. l. 10. §. 1. ff. h. t. in dem bürgerlichen Rechte zuerst gesetzt hat: Neminem læde & suum cuique tribue, oder: **Beleidige niemand, und lasse einem jeden das Seinige.**

II. Zusatz.

n. 1. Daß diese beyden Sätze: **Beleidige niemand, und lasse einem jeden das Seinige;** Gesetze sind, solches ist offenbar (§. 823. 198.), und zwar sind es vollkommene oder Zwanggesetze (§. 322, 324, 159.)

n. 2. Weil man zu keiner Beobachtung anderer Gesetze, als dieser beyden, mit Gewalt gezwungen werden kann (§. 322, 325.), so erhellet, daß die vollkommenen oder Zwanggesetze sich nicht weiter, als das τὸ suum cuique, erstrecken (§. 159.) Und also erhellen zugleich die Gränzen unsrer vollkommenen Verbindlichkeit (§. 159. 153.

III. Zusatz.

Aus dem vorigen erhellet weiter, spricht der Verfasser in der neuesten Ausgabe, daß auch eine jede Störung in dem Gebrauch und Besitz des Seinigen eines Menschen eine Beleidigung überhaupt sey„ Denn eine eigentliche Beleidigung überhaupt ist eine Handlung, zu deren Unterlassung man mit Gewalt gezwungen werden kann. Weil nun eine jede Störung u. s. w. eine solche Handlung ist, zu deren Unterlassung man mit Gewalt gezwungen werden kann (§. 325.), so erhellet, daß eine jede Störung eine eigentliche Beleidigung, überhaupt genommen, sey. Die Störung (turbatio) ist eine Handlung,

entw. eine freye und sittliche	oder nicht
eine sittliche Beleidigung.	eine nicht sittliche oder physische Beleidigung.

Folglich ist die sittliche Störung eine sittliche Beleidigung; die nicht sittliche aber, oder physische Turbation, ist eine nicht sittliche oder physische Beleidigung. Man darf also nicht behaupten, daß eine jede Störung eine sittliche Beleidigung sey, die der Verfasser §. 322. erkläret, und von der er §. 325. handelt. Der §. 325. des Verfassers kann also nicht schlechthin umgekehret werden, es sey denn, daß man durch die Beleidigung nicht die sittliche insonderheit, sondern eine jede Beleidigung überhaupt verstehet, wie ich vorhin sowohl, als

auch

auch §. 322. Anm. die Beleidigung genommen habe. Weil man sagen kann, daß eine jede Beleidigung eine Störung sey, und umgekehrt. Wenn die Beleidigung überhaupt genommen wird, so erhellet, daß man die Beleidigung überhaupt so, wie ich §. 322. Anm. Erl. angemerkt habe, durch eine Störung in dem Gebrauch und dem Besitz des Seinigen eines Menschen erklären kann.

Ad §. 326.

n. 1. **Eine Pflicht ist eine freye Handlung, die nach den Gesetzen eingerichtet werden muß.**

Die Gesetze sind

entw. vollkommne	oder unvollkommne
eine Zwangpflicht (officium necessitatis)	eine Höflichkeitspflicht (officium humanitatis, commoditatis, amoris erga alios)

n. 2. **Die Zwangpflichten gehen also nicht weiter, als die vollkommenen Gesetze (n. 1.) Folglich erstrecken sich auch diese weiter nicht: als das τὸ suum cuique (§. 325. Zus. 2.**

Ad §. 327.

Das, was zu dem Unsrigen gehört, besitzen wir

entweder durch die bloße Natur	oder vermittelst einzelner Handlungen.
das angebohrne Unsrige (το nostrum connatum)	das erworbene Unsrige (το nostrum acquisitum)

Zusatz.

n. 1. Unser Leben, unsere Seele, unser Körper, seine Gliedmassen, die Gesundheit, so wir mit auf die Welt bringen, und endlich alle unsere blos natürlichen Rechte haben wir von der bloßen Natur empfangen. Folglich gehören diese zu dem angebohrnen Unsrigen. Hingegen die Geschicklichkeit unsers Körpers haben wir durch die Uebung erhalten (§. 263.) Die accidentelle Vollkommenheiten der Seele die wir nicht mit auf die Welt gebracht haben, sowohl in Absicht auf unsre Erkenntniß als Begehrungskraft, die Ehre, und unser ehrlicher Name, wozu wir, durch unsere Handlungen den Grund gelegt haben, das äußere Vermögen, sind auch so beschaffen, daß dieselben haben erworben werden müssen. Folglich gehören alle diese Dinge zu dem erworbenen Unsrigen.

n. 2. Wenn man diesen Zusatz bey dem Verfasser nachlieset, so wird man finden, daß er verschiedene nöthige Einschränkungen weggelassen, die wir hinzugethan haben. α) Er spricht, die Gesundheit überhaupt gehöret zu dem angebohr-

bohrnen Unsrigen, welches von seinem unbestimmten Begriffe, von der Gesundheit herkommt. Siehe §. 263. Erl. β) Behauptet er, daß die Vollkommenheiten der Seele überhaupt zu dem erworbenen Unsrigen gehören, und bedenket nicht, daß wir viele Vollkommenheiten der Seele mit auf die Welt bringen, die zu dem angebohrnen Unsrigen gehören.

Ad §. 328.

Aus dem vorhergehenden können nun ungemein viele Gesetze, die sich aufs äußerliche Gericht beziehen, hergeleitet werden. Damit man aber nicht ohne Noth weitläuftig seyn soll, so führet der Verfasser nur die Hauptgesetze an, die aus dem Satze: Beleidige niemand, folgen.

I. Weil das Leben zu dem Seinigen eines Menschen gehöret, (§. 327.) so erhellet, daß man jemand beleidiget, wenn man ihn, ohne rechtmäßige Ursache, um sein Leben bringt, (§. 325.) Weil man nun niemand beleidigen darf, (§. 325.) so darf man auch niemand unrechtmäßiger Weise tödten oder ermorden.

Anmerkung.

n. 1. Der Verfasser verspricht hier erst in seinen Vorlesungen von dem Unterschiede des homicidii und occisionis hominis, zu handeln.

Nämlich homicidium, spricht er, findet statt wenn man einen tödtet, da man die Befugniß dazu hat. Tödtet man aber jemand ohne Befugniß, so ists eine occisio hominis. Man findet aber sehr wenige, welche auf diese Art homicidium und occisionem hominis unterscheiden. Der berühmte Hofrath Engau in seinen elem. jur. crim. germanico carolini. lib. I. Tit. XXVII. membr. I. II. p. 173. &c. §. 324. &c. gehet hier auf folgende Art zu Werke: Eine jede Handlung, wodurch man einen Menschen (ohne eine Befugniß dazu zu haben) ums Leben bringt, heißt ein Todtschlag eines Menschen (homicidium.)

Dieser geschiehet.

entw. aus Bosheit und mit Vorsatz (dolo malo) | eine Mordthat (crimen homicidii).

oder nicht. Also

entweder aus einem Versehen (culpa) | homicidium culposum.

oder nicht. | homicidium casuale

Dem Hofr. Engau ist der Hr. D. Joh. Mens Pörker in seiner diss. inaug. de differ. jur. commun. & Lubec. circa crimina ea, quæ in vitam hominis tendunt, gefolget, und auf diese Art gehen fast alle Rechtsgelehrte zu Werke. Nach der Erklärung unsers Verfassers muß man sagen, daß der Scharfrichter und ein Mensch, der vermöge des moderaminis inculpatæ tutelæ, einen andern über

den

den Haufen stößt, homicidæ sind, welches dem Redegebrauche zuwider zu seyn scheinet.

n. 2. Den Todtschlag (occisionem hominis, wie der Verfasser redet, oder homicidium) theilen die Lehrer des Natur- und Völkerrechts ein, in einen einfachen und qualifizirten (occisio hominis est vel simplex vel qualificata,) durch jenen, (homicidium simplex) verstehen sie einen Todschlag, der ohne Ueberlegung geschehen. Durch diesen aber (homicidium qualificatum) verstehen sie einen Todschlag, der mit Ueberlegung und Vorsatz geschehen ist, welchen sie sonst crimen homicidii nennen. Siehe Engau l. c. Pörker l. c. parricidium im weitern Verstande. Siehe Heineccius in ant. rom. l. IV. Tit. 18. §. 57. In der constitut. *Carolina* crim. art. 137. nennt der Kaiser das homicidium simplex einen Todtschlag, aus Jähzeit und Zorn; das homicidium qualificatum einen fürgesetzten Mord. In dem jur. Lub. aber wird dieser Unterschied zwischen Todschlag und Mord nicht beobachtet. Siehe Pörker l. c. §. 13. Homicidium qualificatum oder ein vorsetzlicher Mord, geschiehet

entw. unmittelbar	oder durch einen andern, der sich für einen andern dazu brauchen läßt.
ein vorsetzlicher Mord schlechthin (occisio s. homicidium ex proposito simpliciter).	occisio per assassinos s. assassinium.
Dieser geschiehet	
entw. ex insidiis	oder proditorie
Hier lauret man auf den andern u. s. w.	homicidium proditorium. Hierbey stellt man sich als ein Freund an, um den andern ins Netz zu locken.

Hierbey will ich noch einige Anmerkungen machen. α) Man hat, außer diesen angeführten Arten des Mordes, noch verschiedene andere, veneficium, latrocinium (wenn man, um einen Gewinnst zu erbeuten, jemand ums Leben brtugt) parricidium, homicidium siccarium, u. s. w. Siehe Engau l. c. §. 376. &c. Hipp. Grasetti anatomæ necis proditoriæ Wagner de supplicio parricidarum. Streker ad l. jur. de siccariis, und andere mehr, die man in Struvens biblioth. jur. cap. XI. finden kann. β) Derjenige, so dem andern aufträgt, einen für Lohn zu ermorden, heißt assassinator. Derjenige aber, der sich hierzu für Lohn brauchen läßt, wird assassinus genennt. Die assassini spricht der Verfasser, scheinen denen Banditen in Italien nicht unähnlich zu seyn, und es ist offenbar, daß alle Banditen in Italien, in so fern man dadurch solche Leute verstehet,

wel-

welche für einen Lohn andere, auf eine meuchelmörderische Art, ums Leben bringen, Assassini genennt werden müssen. Von dem Worte, assassinus, siehe Vossius de vitiis serm. II. 2. p. 178. Was den Grund der Benennung betrift, so ist zu merken, daß sie ihren Namen von denen Assassinis, einem ehemaligen Volke in Asien, haben, welche ein Handwerk daraus machten, für Lohn die Christen, auf eine meuchelmörderische Art, umzubringen. Wie die Christen diesen asiatischen Banditen nachzuahmen anfiengen, hat der Pabst zu erst c. 1. de homic. in 6to. die Strafe dieser Spitzbuben bestimmet. Siehe Graß collat. 1. civ. sect. XVII. §. 2. p. 831 Gesell de Assassinio §. 1. &c. Theodorikus in colleg. crim. c. VII. aph. 4. a) Böhmer in seinem l. E. P. V. 12. §. 26. ꝛc. Hulder von Eyden de assassinio, Lauterbach de assassinio &c., welche Schriftsteller von dem Hofr. Engau l. c. größtentheils angezogen worden sind. Er bemerkt auch §. 368. Anm., daß einige das assassinium in ein eigentliches und uneigentliches (proprium & fictum s. interpretativum) eintheilen. Wenn ein Ungläubiger diesen Mord an einem Christen ausübet, so nennen sie es assassinium proprium. Wo aber dieses nicht statt findet, und einer läßt sich für Lohn dazu brauchen, einen andern meuchelmörderischer Weise umzubringen, so heißts assassinium fictum seu interpretativum.

n. 3. Occisio ex proposito fasset einen dolum in sich. Dolus ist entweder ex proposito oder ex re. §. 205. Folglich ist auch occisio ex proposito (homicidium dolosum s. crimen homicidii) entweder occisio ex proposito oder ex re. Jener, der einen Raben schießen wollte, aber wohl damit zufrieden war, als er gewahr wurde, daß er seine Stiefmutter getroffen, begieng homicidium dolosum ex re. Wenn man aber Anfangs mit Wissen und Willen sich dazu bestimmt hat, einen zu ermorden, so ists ein homicidium dolosum ex proposito. Siehe §. 205. Erl.

11. Wenn man andere in Irrthümer stürzet, zumal, wenn es solche Irrthümer sind, die sich auf die Erkenntniß des Guten und Bösen beziehen, so macht man, daß andere Leute wider ihre Verbindlichkeit handeln, indem sie, um ihres eigenen Wohls Willen, verbunden sind, die Irrthümer, und besonders diejenigen, welche sich auf die Erkenntniß des Guten und Bösen beziehen, zu vermeiden. (§. 268. ꝛc.) Wenn andere Leute wider ihre Verbindlichkeit handeln, so übertreten sie die natürlichen Gesetze, und machen sich unglückselig. Machen wir also, daß andere Leute wider ihre Verbindlichkeit handeln, so machen wir sie unglückselig. Folglich, wer andere in Irrthümer stürzet, machet sie unglückselig, und beleidiget sie im eigentlichen Verstande. (§. 325.) Weil wir also niemand beleidigen dürfen, (§. 322) so sind wir auch schuldig, niemand zu Irrthümern

zu

zu verleiten, zumal, wenn diese sich auf die Erkenntniß des Guten und Bösen beziehen. Hiebey ist zu merken: α) Es giebt verschiedene Irrthümer, die wir nicht nach den Umständen, in denen wir uns befinden, zu vermeiden verbunden sind, und insofern uns nicht unglückselig machen. Bringt uns also jemand solche Irrthümer bey, so macht er nicht, daß wir wider unsere Verbindlichkeit handeln, und beleidiget uns nicht, im eigentlichen Verstande. Z. E. Wenn man dem Bauer sagt, daß die Sonne sich wirklich um den Erdboden bewege. β) Folglich kann der Verfasser nur die Irrthümer verstehen, zu deren Vermeidung wir auch, nach den Umständen, in denen wir uns befinden, verbunden sind. Was diese nun betrift, so ist offenbar, daß uns jemand innerlich beleidiget, wenn er uns dergleichen Irrthümer beybringt. Z. E. Wenn ich einem Zuhörer logische oder metaphysische Irrthümer beybringe, oder, wenn ich meinen Nächsten eine falsche Erkenntniß von dem Guten und Bösen, von der Tugend und dem Laster, beybringe. Es fraget sich aber, ob diese Beleidigung eine Beleidigung im eigentlichen und strengen Verstande, eine äußere und vollkommene Beleidigung, genennt werden kann, von der wir unten beweisen werden, daß sie eine rechtmäßige Ursache des Krieges abgiebt? Der Verfasser behauptet dieses. Allein, damit kommen sehr wenige Lehrer des Naturrechts überein. Es kömmt bey dieser Sache darauf an, ob man wirklich

hier-

hierdurch einen Menschen unvollkommener macht, als er ist, und ihm etwas von dem Seinigen entwendet. (§. 325.) So viel hat seine Richtigkeit, daß der bestimmte Irrthum eine Unvollkommenheit ist, so man jemand zufüget. Wenn man also jemand solche Irrthümer beybringet, deren wir Erwähnung gethan haben, und zwar auf eine nothwendige Art, daß derjenige, den wir zum Irrthum verleitet haben, den Irrthum, unter diesen Umständen, nicht hat verhindern können, so müssen wir dieses allerdings eine eigentliche Beleidigung nennen. Gesetzt aber, daß er, durch eine in seiner Gewalt gestandene Unterlassung seiner Attention und Reflexion, die ihm beygebrachte Irrthümer angenommen habe, so beziehet sich dieses auf seine eigene Freyheit, daß er in einen Irrthum gerathen. Ist also der Satz wahr: Volenti non fit injuria, so kann er nicht sagen, daß derjenige, so ihn zu diesem Irrthume verleitet hat, ihn im eigentlichen und strengen Verstande, beleidiget habe. Ich schließe also wider den Verfasser auf folgende Art:

Wenn es in der Gewalt aller Menschen, die einer Verbindlichkeit fähig sind, stehet, alle Irrthümer, in Absicht auf die Erkenntniß des Guten und Bösen sowohl, als alle übrige Irrthümer, zu deren Vermeidung sie verbunden sind, zu vermeiden: so folgt, daß die ihnen von andern beygebrachte Irrthümer, die sie unglückselig machen, sich auf ihre eigene Freyheit und ihren Willen beziehen.

Nun

Nun ist das erste; Folglich auch das letzte wahr.

Der Untersatz ist daher klar, weil man zu nichts verbunden werden kann, was nicht in unsrer Gewalt stehet. Siehe §. 258. 260.

Wenn die ihnen von andern beygebrachte Irrthümer, die sie unglückselig machen, sich auf ihre eigene Freyheit und ihren eigenen Willen beziehen, so folgt, daß sie, in dieser Absicht, nicht eigentlich oder äußerlich beleidiget worden sind.

Nun ist das erste; Folglich auch das letzte wahr.

Die Folge des Obersatzes ist aus der bekannten Regel erweislich: Volenti non fit injuria. Hieraus ist begreiflich, warum einer, der von einem andern zu einem Irrthume geleitet worden, wenn er diesen deswegen zur Rede stellt, zur Antwort bekommet: Warum hast du dir solches närrisch Zeug weiß machen lassen? Warum hast du sogleich, ohne weitere Prüfung, angenommen, und für wahr gehalten, was ich dir gesaget habe, u. s. w.

III. Wenn man die Sitten eines Menschen verdirbt, und ihn zum Bösen verleitet, so macht man seinen Willen unvollkommen, und macht folglich den Menschen unglückselig und unvollkommener, als er ist. Folglich entwendet man ihm, unter diesen Umständen das Seinige, und beleidiget ihn, im eigentlichen Ver-

stande. Wir dürfen niemand beleidigen. (§. 322.) Folglich dürfen wir auch nicht die Sitten eines andern verderben, oder ihn zum Bösen verführen. Diesen Beweis des Verfassers wird man, ohne Mühe, aus meiner vorhergehenden Anmerkung Prop. II. vollkommen beurtheilen können, wenn man nur die vorige Regel hiebey vor Augen hat: Volenti non fit injuria Uibrigens gebe ich gerne zu, daß man jemand innerlich sehr beleidiget, wenn man ihn zum Bösen verführet, und daß man deßwegen diese Handlung zu unterlassen verbunden sey. Man reflektire hiebey auf Tit III. Lib. X. ff. de servo corrupto, und man wird finden, daß wir in diesem Stück den römischen Rechtsgelahrten nicht widersprechen, welche behaupten, daß diejenige den Herrn vollkommen beleidigen, welche seinen Knecht verführen. Denn, aus unserer Lehre folget weiter nichts, als daß der Knecht selbst über keine eigentliche Beleidigung klagen darf, wenn er sich zum Bösen verführen läßt. Insofern man aber den Herrn, durch Verführung seines Knechts, um das Seinige bringt, so geben wir gerne zu, daß der Herr von den Verführern seines Knechtes vollkommen beleidiget werde.

IV. Der ehrliche Name und die wahre Ehre eines Menschen, so er besitzt, gehöret zu dem Seinigen desselben. (§. 327. Zus.) Wenn man ihm also an seinen ehrlichen Namen angreifet, so störet man ihn, in Absicht auf das Seinige, und beleidiget ihn. (§. 325.) Man darf aber

nie-

niemand beleidigen. (§. 322.) Folglich darf man auch niemand an seinem ehrlichen Namen angreifen, oder ihn darum zu bringen suchen.

Zusatz.

Hieraus kann geschlossen werden, daß man keine Jungfer nothzüchtigen darf, indem man, auf diese Art, ihr an ihrer Ehre Schaden thut. Diesen Satz kann man auch, und zwar allgemeiner aus dem Satze: Beleidige niemand, beweisen. Denn, wenn jemand eine Frauensperson überhaupt mit Gewalt nach seinem Willen braucht, so störet er sie in dem Gebrauche und Besitze des Ihrigen. (§. 327.) Folglich beleidiget er sie. (§. 325.) Weil nun niemand beleidiget werden darf, (§323.) so darf auch niemand eine Frauensperson mit Gewalt nach seinem unzüchtigen Willen brauchen. Gesetzt aber, daß sie selbst dieses einwilliget, so findet die bekannte Regel statt: Volenti non fit injuria, und das Frauenzimmer kann über keine eigentliche Beleidigung klagen.

V. Weil die Gliedmassen eines Menschen zu dem Seinigen desselben gehören, (§. 327.) so erhellet, daß man die Gliedmassen eines andern nicht verstümmeln darf. (§. 322. 325.)

VI. Aus eben dem Grunde folgt, daß man niemand um sein äußeres Vermögen bringen darf. (§. 322. 325.)

I. Zusatz.

n. 1. Die Entwendung einer fremden Sache, ohne vorhergehende Beleidigung, wider Wissen und Willen des Eigenthumsherrn, um einen Gewinnst damit zu machen, heißt ein Diebstahl. (furtum.) Zum Diebstahle wird also erfodert, 1) daß man eine fremde Sache die eines andern ist, entwendet. 2) Dieses muß wider das Wissen des Eigenthumsherrn geschehen. 3) Wider seinen Willen. 4) Man muß dieses in der Absicht thun, um sich die fremde Sache, als die seinige, zuzueignen, oder mit dem Vorsatze, die Sache zu seinem eigenen Nutzen anzuwenden. Und 5) habe ich hinzugethan: Alles dieses muß ohne vorhergehende Beleidigung geschehen, wenn es ein Diebstahl genennt werden soll. Die Husaren nehmen bisweilen ihren Feinden ihre Sachen in der Nacht weg. Dieses geschiehet wider den Willen der Feinde, als Eigenthumsherrn, und die Husaren nehmen die Sachen in der Absicht weg, um sich damit zu bereichern. Wie kommts aber, daß man sie nicht Diebe nennt? Weil eine Beleidigung vorangegangen ist, von der sie eine Ersetzung suchen. Hieraus erhellet, warum ich die letzte Bestimmung zu dem Begriffe des Diebstahls hinzugethan, und daß die Erklärung des Verfassers, ohne diese Bestimmung, zu weit sey.

n. 2. Ein Raub (rapina) ist eine gewaltsame Entwendung einer fremden Sache, ohne vor-

hergehende Beleidigung, die mit Wissen des Eigenthumsherrn geschiehet, um daraus einen Gewinnst zu machen, oder sich damit zu bereichern. Auf diese Art muß auch dieser Begriff des Verfassers eingeschränket werden. Läßt man aber die von mir hinzugethane Bestimmungen weg, so ist die Erklärung des Verfassers, um einer doppelten Ursache willen, zu weit. Denn 1) hat diese Erklärung eben den vorigen Fehler. 2) Passet die Erklärung des Verfassers, vom Raube, auf einen Diebstahl.

n. 3. Sowohl der Diebstahl, als der Raub, ist eine Beleidigung, (§. 325.) und widerspricht dem vollkommenen Rechte (§. 322. 323.) Daher hat der Kaiser Justinianus l. 206. ff. de R. l. gesaget, daß man nicht mit dem Schaden eines andern sich bereichern darf.

II. Zusatz.

Bey einem Raube braucht man Gewalt, welches nicht bey dem Diebstahle überhaupt gesagt werden kann. (Zus. 1.) Folglich ist der Raub eine Handlung, die mehr als der Diebstahl, zusammen gesetzt ist. (§. 174.) Folglich hat jener einen größern Grad der Freyheit und Sittlichkeit als dieser (§. 175.) Hierbey ist zu merken: 1) Daß der Raub und der Diebstahl hierbey in den übrigen Stücken einander gleich seyn müssen. Z. E. Einer stiehlet eine Taschenuhr, der andere raubet sie. 2) Wenn man bloß auf den §. 175. Achtung giebt,

so gilt der Satz des Verfassers nur von einem einfachen Diebstahl, indem ein Diebstahl, so mit Einbruch u. s. w. geschiehet, (furtum qualificatum) viel mehrere Handlungen erfodern kann, als ein Raub, zumal, wenn der Räuber keinen sonderlichen Widerstand vor sich findet. 3) Betrachtet man aber den Raub in einer Republik, so gebe ich gerne zu, daß dieser der Sicherheit, dem höchsten Gesetze in einer Republik, viel stärker, als der Diebstahl, zuwider sey, und daher auch einen grössern Grad der Freyheit und Sittlichkeit, als der Diebstahl, habe. Daß die Mordthat eines Räubers (latrocinium) noch freyer und sittlicher, als ein bloßer Raub, sey, kann aus denselbigen beyden Gründen mit leichter Mühe gefolgert werden. Siehe des Hofr. Engau elem. jur. crim. p. 192. &c. elem. jur. german. lib. II. §. 339 &c. Caroli V. Peinliche Halsgerichtsordnung art. 137. §. 3.

VII. Weil die Befugnisse eines Menschen zu dem Seinigen desselben gehören (§. 278.), so ist klar, daß man vollkommen verbunden sey, die Befugnisse eines andern nicht zu kränken (§. 322, 325.).

Ad §. 329.

Wer einen andern hindert, daß er nicht sein Recht ausüben kann, beleidiget ihn. Denn, wer einen andern in der Ausübung seines Rechts hindert, ist Schuld daran, daß der andere seiner Verbindlichkeit nicht ein Gnüge thut (§. 151.). Folglich höret er ihn, in Absicht auf den

Ge-

Gebrauch des Seinigen (§. 228.), und beleidiget ihn (§. 325.). Dieser Beweis des Verfassers ist nicht ordentlich genug, und hängt nicht genau zusammen. Erst heists, wer einen andern in der Ausübung seines Rechts hindert, macht, daß er nicht, seiner Verbindlichkeit gemäß, handelt (§. 151.). Hieraus wird denn Zweytens geschlossen, daß er den andern störet in dem Gebrauch des Seinigen. Dieses hätte der Verfasser daher beweisen sollen, weil die Beobachtung unsrer Verbindlichkeit zu dem Unsrigen gehöret. Allein, er beweiset es daher, weil unsre Rechte zu den Unsrigen gehören, ohne etwas weiter, als den §. 278. anzuführen, wodurch der Sprung ersetzet werden könnte. Man thut deswegen besser, daß man den Lehrsatz, ohne Umschweife, auf folgende Art beweiset: Unsere Rechte gehören zu dem Unsrigen (§. 278.). Wer uns also hindert in der Ausübung unsrer Rechte, störet uns in dem Gebrauch des Unsrigen, und folglich beleidiget er uns (§. 325.).

Zusatz.

Weil wir niemand beleidigen dörfen (§. 322.) so erhellet, daß wir auch niemand in der Ausübung seiner Rechte hindern dörfen.

Ad §. 330.

n. 1. Ein Uebel, spricht der Verfasser, so aus einer (äussern) Beleidigung entstehet, heist ein Schade (damnum, oder wie andere sprechen, injuria). Diese Erklärung des

Verfassers ist zu weit, wenn sie nicht genauer bestimmt wird. Man setze den Fall, daß Cajus den Sempronius mit dem Degen unrechtmässigerweise angreifet. Man nehme an, daß er im Fechten sich selbst die Finger abschneidet. Dieses ist ein Uebel, so allerdings seinen Grund in der von ihm geschehenen Beleidigung hat, und insofern aus seiner Beleidigung entstanden ist. Wer will aber sagen, daß dieses ein eigentlicher Schade sey (damnum s. injuria)? Hieraus erhellet, daß ein Schade durch ein Uebel erkläret werden muß, welches aus einer Beleidigung NB. in dem Beleidigten, entstehet. Z. E. Sempronius wird, in unserm vorigen Falle, von dem Cajus verwundet. Was der Verf. damnum nennt, nennen einige andre, mit dem Ulpianus, injuria. Jedoch werden wir das Wort, injuria, im engern Verstande nehmen.

n. 2. Ein Schade hat seinen Grund in einer Beleidigung,

entw. einen mittelbaren,	oder unmittelbaren.
ein unmittelbarer Schade (damnum immediatum) Z. E. Wenn man einem Tanzmeister die Füsse zu Schande hauet, so ist diese Verstümmelung selbst ein unmittelbarer Schade.	ein mittelbarer Schade (damnum mediatum). Z. E. Wenn der Tanzmeister, um der vorigen Verstümmelung willen, Noth leiden mus, so ist diese Noth ein mittelbarer Schade.

Die üble Folgen, so aus einen Schaden fliessen, haben ihren mittelbaren Grund in einer Beleidigung. Folglich sind sie, als ein mittelbarer Schade, anzusehen.

n. 3. Wenn man will, so kann man den Begriff des Verfassers, vom Schaden, sehr leicht erweitern. Nämlich ein jedes Uebel, so aus einer Turbation (laesione propria in genere) in dem Gestöhrten entstehet, ist ein Schade überhaupt (damnum in genere).

Die Stöhrung, woraus diese entstehet, ist

entw. eine sittliche — oder eine physische

ein sittlicher Schade (damnum morale), welcher von dem Verfasser erkläret worden ist. — ein physischer Schade damnum physicum).

Dieser geschiehet

entw. aus einem bloßen Versehen — oder aus Bosheit

damnum culposum s. indirectum. — damnum dolosum s. directum.

Von diesen beyden werden wir unten §. 338. handeln. Was aber den physischen Schaden betrift, so kann hiervon zum Beyspiel dienen, wenn ein rasender Mensch, oder ein Vieh, uns, in Absicht auf das Unsrige, stört, und daher ein Uebel zufüget, als wenn ein Ochse uns stösset, ein Hund uns beisset, oder ein rasender Mensch uns um unsre Uhr bringt.

I. Zusatz.

Wenn man einen andern beleidiget, so übertritt man das suum cuique, und umgekehrt (§. 325. und Zus.) Folglich ist ein Schade ein Uibel, so aus der Uibertretung des suum cuique entstehet; und ein jedes Uibel, so aus der Uibertretung des suum cuique (in dem Gestörten) entstehet, ist ein Schade. Folglich kann man auch einen Schaden auf die Art erkennen, daß er ein Uibel sey, so aus der Uibertretung des suum cuique, in dem Gestörten, entstehet.

II. Zusatz.

Was nicht zu der Beobachtung des suum cuique gehöret, gehöret nicht zu den Zwangpflichten, und umgekehrt (§. 325. Zus. 1.). Was also nicht eine Uibertretung einer Zwangpflicht ist, ist auch nicht eine Uibertretung des suum cuique. Die Uibertretung der Liebespflichten ist nicht eine Uibertretung der Zwangpflichten (§. 320.). Folglich ist auch nicht die Uibertretung der Liebespflichten eine Uibertretung des suum cuique, und also können die Uibel, so aus der Uibertretung der Liebespflichten entstehen, kein eigentlicher Schade genennt werden. Man kann diesen Beweis auch so führen: Die Uibertretung der Liebespflichten ist keine eigentliche Beleidigung (§. 320, 321, 322.). Folglich sind auch die Uibel, so aus der Uibertretung der Liebespflichten entstehen, kein Schade zu nennen (§ 330.). Daher spricht Pufendorf L. III. c. 1. §. 3. I. N. & G. Uti illa, ad quæ

ha-

habenda idoneus tantum sum, inter mea numerare nequeo, sic illis interversis super damno accepto conqueri non licet. Eleganter eam in rem *Aristoteles* Nicom. V. c. 4. πλεονεκτεῖ δὲν ὁ ϐοηθήσας χρήμασι δι ἀνελευθερίαν. Non est locupletior, qui alteri pecuniis suis non succurrit pertenacitatem. Ergo alter, cui propter hoc vitium non succurritur, non habet ἔλαττον C minus.

I. Anmerkung.

Weil ein jeder Schade, aus der Störung in dem Gebrauch und Besitz des Seinigen, entstehet, so erhellet, daß, wenn jemand einen eigentlichen Schaden von einem andern leidet, er alsdenn um das Seinige gebracht werde, und also weniger habe, als er vorher gehabt. Daher sagen die Lehrer des Natur- und Völkerrechts, daß damnum von demendo herkommt, wenn einer weniger, als das Seinige, hat. Dieses Seinige mag er nun von der Natur haben, als das Leben, sein Leib, seine Gliedmassen, Keuschheit und ehrlicher Name, oder auch von einer menschlichen Handlung und Einrichtung, z. E. dem Eigenthume, oder auch unmittelbar von dem Gesetze. Siehe Köhler l. c. §. 769. Anm., wo es heißt: *damnum* derivatur a *demendo* h. c. subtrahendo alteri id, quod ejus est: *Vitriarius* ad *Grot.* L. II. c. 17. de I. B. & P. *Damnum in genere* est, cum quis minus habet *suo*. Siehe auch Grotius l. c. L. II. c. 17. §. 2. n. 1., wo er zugleich verschiedene Beyspiele anführet, um zu bestimmen, was

was ein eigentlicher Schade sey. Die Holländer, spricht er, haben Capers ausgerüstet, die Seeräuber geworden, und den Spaniern vielen Schaden zugefüget haben. Die Spanier foderten eine Ersetzung dieses Schadens, und es wurde dabey gefragt, ob die Holländer dazu verbunden wären? Grotius sagt: Nein. Denn, weder in einer physischen, noch in einer sittlichen Handlung der Holländer wäre der Grund von dem den Spaniern zugefügten Schaden, enthalten. Man konnte also diesen Schaden, in Absicht auf die Holländer, von denen die Ersetzung gefodert wurde, weder als ein damnum phyticum, noch als ein damnum morale, weder culposum, noch dolosum, ansehen. Der Königin Elisabeth in Engelland ging es eben so mit ihren Capers, welche der berühmte Drack kommandirte. Dieser wurde auch ein Seeräuber, und hat die Küsten von Peru und Mexico geplündert. Philippus II. in Spanien beschwerte sich deswegen bey der Elisabeth, welche aber antwortete, sie könnte nichts dazu, weil sie nicht auf der See seyn, und auf ihre Leute Acht geben könnte. Wie nun der Drack hernach nach England kam, so wohlte ihn Philippus II. ausgeliefert haben, darein aber die Elisabeth nicht willigen wolte, sondern sagte, Philippus mögte es durch einen Proces ausmachen, wovon Cambdenus in annalibus *Elisabethæ* nachzulesen ist.

II. Anmerkung.

Ein Schade ist eine Würkung einer Beleidigung. Die Würkung wird oft, durch eine Meto-

ny-

nymie vor die Ursache gesetzt: Daher kommts, daß Gundling l. N. & G. c. VIII. §. 1. mit andern spricht, daß wir beleidiget werden, wenn man unsern Sachen einen Schaden zufüget. Seine eigene Worte lauten so: Lædere, hic significat, damnum in rebus nostris dare: etsi nullum de non lædendo pactum antecessit.

Ad §. 331.

Wir dürfen niemand beleidigen (§. 323). Folglich dürfen wir auch niemand die Uibel zufügen, welche aus einer Beleidigung entstehen (§ 94.). Solche Uibel nennet man einen Schaden (§. 330). Folglich darf man niemand einen Schaden zufügen. Dieser Satz kann auch so bewiesen werden: Wenn wir jemand einen Schaden zufügen, so fügen wir ihm Uibel zu, die aus einer Beleidigung entstehen (§. 330.). Folglich beleidigen wir ihn. Weil wir nun niemand beleidigen dürfen, so erhellet, daß wir auch nicht dürfen jemand einen Schaden zufügen. Hiervon redet Cicero lib. III. cap. 5. de offic. folgendergestalt: Detrahere aliquid alteri, & hominem hominis incommodo suum augere commodum, magis est contra naturam, quam mors, quam paupertas, quam dolor, quam cætera, quæ possunt aut corpori accidere, aut rebus externis.

Ad §. 332.

Jemand einen Schaden ersetzen (reparare damnum s. alicui damnum præstare) heißt so viel,

viel, als machen, daß es aus der Beleidigung entstandene Uibel aufhöret; oder kurz: Man ersetzet jemand einen Schaden, wenn man machet, daß er aufhöret ein Schade zu seyn.

Dieses geschiehet

entw. durch die Wiedergebung der entwendeten Sache selbst	oder durch ein gleichgeltendes Ding (exhibitione æquipollentis)
Die Erstattung (restitutio).	Die Genugthuung (satisfactio).

Siehe Köhler l. c. §. 990. 991. wo es heißt: *Reparatur læso damnum*, si is a lædente vel ab eo ejus nomine recipit tantum, quantum sibi ab eo, quod ejus est, subtractum esse intelligitur. Hinc & reparare damnum nil aliud est, quam efficere, ut malum ortum ex læsione, h. e. ex violatione τῦ suum cuique, cesset. Reparari potest damnum vel redditione rei ablatæ vel dando æquipollens. Prior modus *restitutio*, alter *satisfactio* a nonnullis dicitur. Hieraus erhellet, daß der Verfasser, in Absicht dieser Begriffe, dem Prof. Köhler gefolget sey. Nur ist bey der Erklärung des Köhlers, von der reparatione damni, zu merken, daß die Worte: vel ab alio ejus nomine, überflüßig sind, indem die Regel bekannt gnug ist: Quod quis facit per alium, id ipse fecisse putatur. Siehe auch des Professor Schierschmidts I. N. & G. §. 295., welcher ebenfalls dem Köhler in dieser Sache gefolget ist, wenn er gleich in der Erklärung der Erstattung und Gnugthuung einige andere Worte braucht, die

man

man hier bemerken kann. Er spricht: Id, quod alteri detraximus ab eo, quod ad τὸ suum alterius pertinet, alteri iterum conferimus; dum id aut in specie, uti JCti loquuntur, aut in genere h. e. pro amisso æquipollens reddimus. Reparatio damni igitur duplici modo fieri potest; altera dicitur *restitutio*, altera *satisfactio*. Man muß hierbey bemerken, daß die Rechtsgelehrten dasjenige eine species nennen, was wir ein individuum nennen, und bey ihnen ist genus so viel, als species bey uns. Die entwendete Sache in specie wieder zu geben, heißt also so viel, als dieselbe individuelle Sache, die man jemand entwendet hat, ihm wieder zu geben. Hingegen, dieselbe Sache in genere wieder zu geben, bedeutet so viel, als eine Art von der entwendeten Sache wieder zu geben. Z. E. Cajus hat Sempronius um einen Holländischen Hut gebracht. Er giebt ihm eben denselben individuellen Hut wieder, das heißt, er giebt ihm denselben Hut in specie wieder, und also findet hier eine restitutio statt. Giebt aber Cajus dem Sempronius einen andern Holländischen Hut wieder, der eben so gut, als der entwendete ist, so bekommt Sempronius dieselbe Sache in genere wieder, und ihm ist eine Gnugthuung geschehen. Der Prof. Schierschmidt hält die beiden Redensarten, jemand eine Sache in genere wieder zu geben, und ihm eine Sache von gleichem Werthe wieder zu geben, vor synonimische Ausdrücke. Dieses aber halte ich nicht vor vollkommmen richtig. Denn, wenn ich jemand, für seinen Holländischen Hut, einen Französischen Hut gebe, der eben so viel, als der Holländische,

werth ist, oder auch den Hut am baaren Gelde bezahle, was er werth ist, so habe ich, in beiden Fällen, eine Sache von gleichem Werthe wiedergegeben, und also Gnugthuung geleistet (satisfactio;) Wenn man gleich nicht sagen kann, daß ich, in diesen Fällen, den Holländischen Hut in genere wiedergegeben habe. Aus der Erklärung der Erstattung (restitutio) und der Gnugthuung (satisfactio) siehet man ein, daß man nicht das erste, sondern das letzte, von Christo sagen muß, indem er nicht Gott eben dieselbe Ehre, die ihm entwendet worden (factum enim infectum fieri nequit), sondern etwas von gleichem Werthe, nämlich sein Blut und seinen Tod, wieder gegeben hat. Siehe Hugo Grotius, de satisfactione Christi, Cap. VI. &c. p. 72. &c. ed. Langii. Joh. Gustav Reinbecks tract. theol. de redemptione per lytron. Part. II. de redemptionis medio s. pretio p. 176. &c.

Zusatz.

Wenn eine Ersetzung des zugefügten Schadens geschehen ist, so muß das Uibel, so aus der Uibertretung des suum cuique entstanden ist, aufhören (§. 330. Zus. I.) Folglich muß entweder die entwendete Sache selbst, oder ihr Werth (æquipollens) wieder gegeben worden seyn.

Anmerkung.

Einige, als Jckstadt, behaupten, daß die Gnugthuung (satisfactio) auf eine doppelte Art geschehe-

schehen kann, vel per æquipollens, vel per æquivalens. Wenn ich jemand, vor seine entwendete Sache, eine andere gebe, die mit jener unter einerlei nächstem Geschlechte enthalten ist, so nennt er diese andere Sache, in Absicht auf die erste, eine rem æquipollentem, und spricht, daß die Genugthuung hier per æquipollens geschehen sey. Z. E. Wenn ich jemand, vor seinen entwendeten Holländischen Hut, einen andern Holländischen Hut gebe, der eben so gut, als jener, ist. Wenn aber die Sachen nur einerlei Werth haben, so nennt er sie res æquivalentes. Wenn ich also jemand vor seinen Holländischen Hut 3. Rthlr. gebe, was er werth ist, so findet eine satisfactio per rem æquivalentem statt.

ad §. 333.

Derjenige, so einem andern einen Schaden zugefüget hat, muß ihm denselben ersetzen. Beweis:

Wer causſa causſæ ist, der ist auch causſa causſati.

Wer mir ein damnum inferiret, und solches nicht ersetzt, der ist causſa causſæ von den damnis mediatis.

Folglich, wer mir ein damnum inferiret, und solches nicht ersetzt, der ist auch causſa von solchen damnis mediatis.

Der Oversatz ist aus der Methaphysik bekannt, wo es heißt: causſa causſæ est etiam causſa causſati, sc. in serie causſarum essentialiter subordinatarum sc. quarum una ab altera, qua

adum cauſſandi, quatenus eſt cauſſa, pendet. Siehe ont. §. 116. Zuſ. 1., oder, wie der Prof. Baumgarten in ſeiner Methaphyſik den Satz kurz ausdrukt: cauſſa cauſſæ eſſentialiter ſubordinatæ eſt etiam cauſſa cauſſati. Der Unterſatz iſt offenbar. Denn, wenn man jemand ein damnum zugefüget hat, und ſolchen nicht erſetzt, ſo enthält man den Grund von dem damno ſelbſt in ſich, welcher wieder andere Uibel (damna mediata) hervorbringt (§. 330. 332.) Wer alſo jemand ein damnum zufüget, und ſolchen nicht erſetzt, der iſt die Urſache von der Urſache derer damnorum mediatorum. Erſetzt man den Schaden, ſo man jemand zugefüget hat, ſo iſt man zwar eine Urſache von dem damno immediato, aber, weil eine Erſetzung geſchehen iſt, ſo hören die aus der Beleidigung entſtandene Uibel, und folglich auch die damna mediata, auf. Folglich iſt das damnum immediatum, unter ſolchen Umſtänden, keine cauſſa von den damnis mediatis, und alſo iſt man auch nicht, in dieſem Falle, eine cauſſa cauſſæ damnorum mediatorum.

Wer eine cauſſa iſt von meinen damnis mediatis, der beleidiget mich.

Wer mir ein damnum zufüget, und ſolches nicht erſetzt, der iſt eine cauſſa von meinen damnis mediatis.

Folglich, wer mir ein damnum zufüget, und ſolches nicht erſetzet, beleidiget mich.

Der Oberſatz iſt leicht zu beweiſen. Denn, wer eine Urſache iſt von den damnis mediatis, der iſt eine Urſache von ſolchen Uibeln, die aus einer Beleidigung entſtehen (§. 330.) Folglich muß er

mich

mich selbst beleidigen. Der Untersatz hängt vom vorigen Schlusse ab.

Wer mich beleidiget, der störet mich in dem Meinigen (§. 325.)

Wer mir einen zugefügten Schaden nicht ersetzen will, der beleidiget mich (per syll. prægr.)

Folglich, wer mir einen zugefügten Schaden nicht ersetzen will, der störet mich in dem Meinigen.

Wer mich in dem Meinigen störet, handelt wider seine vollkommne Verbindlichkeit (§. 325. Zus.)

Wer mir den zugefügten Schaden nicht ersetzen will, störet mich in dem Meinigen.

Folglich handelt er wider seine vollkommne Verbindlichkeit. Folglich ist man vollkommen verbunden, dem jemand zugefügten Schaden, ihm zu ersezen. Diesen Beweis kann man kürzer so führen:

Wer verbunden ist, die Ursache gewisser Würkungen wegzuschaffen, der ist auch verbunden, die Würkungen dieser Ursache wegzuschaffen §. 94. Ein jeder Mensch ist verbunden, die Ursache derer damnorum, nämlich die Beleidigung, zu vermeiden (§. 322.) Folglich ist auch ein jeder Mensch verbunden, die Würkungen der Beleidigung, nämlich die daher entstandene damna, wegzuschaffen, oder zu machen, daß sie aufhören. Folglich ist ein jeder Mensch verbunden, den jemand zugefügten Schaden zu ersetzen (§. 332.) Man kann auch so schließen: Wir sind verbunden, einem jeden das Seinige zu laßen (§. 325. Zus. I.) Haben wir also jemand das Seinige entwendet, so sind wir schuldig, es ihm wieder zu geben, und folglich sind wir verbunden, den jemand zugefügten Schaden ihm zu ersetzen.

Zusatz.

n. 1. Man setze einmal solche jemand zugefügte Uibel, von deren Würklichkeit der Grund in einem Viehe, oder in einem Menschen, anzutreffen ist, der nicht den Gebrauch des Verstandes und der Vernunft hat. Man nehme an, daß diese Uibel, aus der Uibertretung des Seinigen, oder aus der Störung in dem Seinigen, entstanden, so muß man sie allerdings zu den damnis überhaupt rechnen (§. 330. 322. Sch. Erl. §. 325. Zus. III. Erl.) Siehe auch §. 330. Erl., wo ich das damnum so allgemein erkläret habe, daß es auch von einem Viehe und einem Menschen begangen werden kann, so nicht den Gebrauch des Verstandes und der Vernunft hat. Man siehet aber leicht ein, daß solches damnum nicht ein damnum morale, sondern physicum genennt werden muß (§. 330. Erl.) Hieher, spricht der Verfaßer, gehöret die pauperies der Römer. Es ist nähmlich zu merken, daß die Römer drey Arten und verschiedene Benennungen eines damni haben: 1) damnum schlechthin (κατ' ἐξοχήν), welches von einem freyen Menschen begangen wurde. 2) noxa i. e. ein Schade, so ein Sklav jemand zufügte. 3) pauperies i. e. ein Schade, so ein Vieh ausübete. Den Grund von dieser Benennung setzen sie darin, weil der, dessen Vieh einen Menschen beschädiget hatte, entweder das Vieh hingeben, oder auf eine andere Art den Schaden ersetzen,

und

und folglich etwas von dem Seinigen hergeben mußte, wodurch sein Vermögen in etwas vermindert, und er weniger reich (pauperior) wurde, als er vorher gewesen.

n. 2. Wir haben das Recht, unsere eigene Glückseligkeit zu befördern, und alle Unglückseligkeit von uns abzuwenden (§. 276, 253.) Folglich haben wir auch das Recht, dasjenige wieder zu nehmen, was uns, auf eine nicht sittliche Art, entwendet worden ist, und dessen Ersetzung zu suchen, wenn gleich weder das Vieh noch der Mensch, der nicht den Gebrauch des Verstandes und der Vernunft hat, die uns diesen physischen Schaden zugefüget haben, zu einer Ersetzung sittlich verbunden werden können. (§. 88.)

n. 3. Es fragt sich bey dieser Materie überhaupt, wem man den zugefügten Schaden ersetzen soll? Man wird sagen, dem, so der Schade zugefüget worden ist, und dieses hat, in dem blos natürlichen Zustande, seine Richtigkeit. Allein Grotius l. c. lib. III. cap. XVIII. §. 6. hat eine wichtige Frage. Wenn z. E. ein Land mit den andern Krieg führete, und die Unterthanen in dem einen Lande fügten, ohne Befehl ihres Landesherrn, den Feindlichen Schaden zu, ob denn jene Unterthanen gehalten wären, den zugefügten Schaden zu ersetzen? Einige sagen, man müßte einen Unterschied machen, ob es ein rechtmäßiger oder unrechtmäßiger Krieg wäre, der von denen geführet würde, die den Feindlichen den Schaden zugefüget haben. Im ersten Falle,

bejahen sie, im andern aber, verneinen sie die Frage. Und so viel ist gewiß, ist der Krieg rechtmäßig, so darf den Feindlichen nichts ersetzt werden. Ist aber der Krieg unrechtmäßig, so muß der Schade allerdings ersetzet werden. Aber wem? etwa denen Feindlichen? Wer das behaupt ohne Einschränkung, irret ohne allen Zweifel. Denn, da, ohne Willen und Befehl des Landesherrn, keine öffentliche Verrichtung in der Republick vorgenommen werden darf, so beleidigen die Unterthanen, welche ohne Befehl ihres Landesherrn, den Feindlichen Schaden zufügen, eigentlich ihren eignen Landesherrn, und müssen ihm also den zugefügten Schaden ersetzen. Der Landesherr aber muß sich mit denen Feindlichen abfinden. Gesetzt aber, daß der Landesherr diesen keine Ersetzung des Schadens verschaffen wollte, so haben die Feindliche allerdings das Recht, sich an seine Unterthanen zu halten, die den Schaden angerichtet haben, insofern sie diese selbst zu packen kriegen können.

ad §. 334.

n. 1. Derjenige, dem der Schade zugefüget worden ist, hat das Recht den Störer mit Gewalt zu zwingen, den Schaden zu ersetzen. Denn, wenn ich einen Schaden von jemand erlitten, bin ich unvollkommner gemacht worden (§. 330.) Nun erfodern aber die Pflichten gegen mich selbst, meine

ne Unvollkommenheit abzuwenden (§. 252. ꝛc.) Folglich erfodern sie auch, daß ich die Unvollkommenheit wegzuschaffen suche, die mir durch den zugefügten Schaden erwachsen. Dieses aber geschiehet durch die Ersetzung des Schadens (§. 332.) Folglich erfodern die Pflichten gegen mich selbst, die Ersetzung des Schadens zu suchen. Wozu ich verbunden bin, dazu habe ich ein Recht (§. 276) Folglich, habe ich das Recht, die Ersetzung des Schadens von dem Störer des Meinigen zu fodern. Wollen also nicht gelindere Mittel zureichen, so habe ich das Recht den Störer des Meinigen mit Gewalt zu zwingen, den mir zugefügten Schaden zu ersetzen. (§. 94.)

n. 2. Diesen Beweis kann man auch so führen: Wer uns einen Schaden zugefüget hat, der ist vollkommen verbunden, diesen zu ersetzen (§. 333. Erl.) Folglich haben wir ein vollkommnes Recht, auf die Ersetzung des uns zugefügten Schadens zu dringen (§. 153.) Folglich haben wir das Recht, den Störer des Unsrigen mit Gewalt zu zwingen, den uns zugefügten Schaden zu ersetzen. Man kann auch so schliessen: Wer uns nicht den Schaden ersetzt, den er uns zugefügt hat, der störet uns in dem Unsrigen (333. dem.) Folglich können wir ihn mit Gewalt zur Ersetzung zwingen (§. 324.) Wenn man aber diesen zuletzt angezogenen §. 324. in Erwegung ziehet, so wird man einsehen, daß man es versuchen muß, ob man das Schade-

der Güte, durch gelinde Mittel, wiederbekommen kann. Gehet aber dieses nicht an, so hat man das Recht, zu zuschmeissen.

Anmerkung.

Zweyerley verspricht der Verfaßer hier in seinen Vorlesungen zu erklären. 1) Was amnestia sey. 2.) Das jus læsi in lædentem in infinitum. Wir wollen also beydes kürzlich berühren. 1) Das Wort, amnestia, kommt von μιμνήσκω (memini) her, und bedeutet, vermöge seiner Herleitung, eine Vergessenheit. Die Vergessenheit theilet man in eine physische und moralische ein. Wenn man etwas im eigentlichen Verstande vergißt, so findet die physische Vergessenheit statt. Wenn man aber nicht mehr an einen zugefügten Schaden auf die Art denkt, daß es einen Bewegungsgrund zur Rache und neuen Feindseligkeiten geben sollte, so findet die moralische Vergessenheit eines zugefügten Uibels statt. Wenn mehrere Personen einen Vertrag mit einander aufrichten, daß sie die einander zugefügte Uibel sittlich vergessen wollen, so nennet man diesen Vertrag eine Amnestie. Hieraus ist klar, daß die Amnestie ein Vertrag sey, dadurch die Partheyen, so erst Krieg mit einander geführet, sich vergleichen, daß die Uibel, so sie während dem Krieg oder vorher einander zugefüget haben, künftig keine Bewegungsgründe zu neuen Feindseligkeiten abgeben sollen. Diese Amnestie nennt man die allgemeine (amnestia generalis.) Ausser dieser hat man noch die Amnestie, im engeren Verstande,

(amne-

(amneſtia in ſpecie ſic dicta) von welcher Hertelbladt l. c. p. 440, 441. folgendergeſtalt redet: Transactio inter belligerantes inita, vel reſpicit jura & obligationes, quæ bello cauſſam dederunt, vel jura & obligationes, quæ in ipſo bello ſubnataæ fuerunt. Poſterior transactio *amneſtia in ſpecie ſic dicta* adpellatur. Der Prof. Schierſchmiedt l. c §. 555. Sch. I. Zuſ. 1. ſpricht: Pacis ſanctiones duplices transactiones belligerantium in ſe continent, in quarum prima & principali de juribus belligerantes inter ſe tranſeunt, quæ bello cauſſam dederunt, in altera autem ſ. acceſſoria, de aliis juribus belligerantes inter ſe tranſeunt, quæ in bello armorumque concurſu per occupationes, devaſtationes per variasque hoſtilitates belligerantibus ſubnata fuerunt. Hancce poſteriorem *amneſtiam bellicam* (amneſtiam in ſpecie ſic dictam) vocant. Sanctioni pacis utplurimum adjiciuntur pacta amicitiæ generalia, quibus nimirum populi, qui antea armis diſceptaverant, non ſolum injurias atque hoſtilitates quocunque tempore illatas ſibi invicem remittunt oblivionique tradunt, rerum quoque alia jura ante bellum ſibi invicem reſtituunt. Et hocce pactum amicitiæ generale ſanctioni pacis adjectum, dicitur *amneſtia generalis.* Siehe hierbey die diſſ. des Cocceji de poſtliminio in pace & amneſtia, des Klux diſſ. de amneſtia ſive lege oblivionis. Von der generellen Amneſtie, welche eigentlich hieher gehöret, kann man hier bemerken: 1) Wenn wir eine völlige Erſetzung des uns zugefügten Schadens bekommen haben, ſo haben wir nichts

mehr von dem vorigen Störer des Unsrigen zu fodern, und also dürfen wir nicht mehr an die vorher uns zugefügten Uibel auf die Art denken, daß sie bey uns Bewegungsgründe zu künftigen Feindseligkeiten abgeben sollten, sondern alle Mißhelligkeiten müßen nun aufhören, und in eine gänzliche sittliche Vergessenheit gehen. Kurz: man darf nicht die vorige Beleidigung zu rächen suchen. 2) Man siehet hieraus ein, daß nicht von einer physischen Vergessenheit die Rede sey, wenn es heißt, daß man seinen Feinden vergeben, und ihnen nicht mehr gedenken muß, was sie einem zu Leide gethan haben. Denn α) stehet es nicht in unsrer Gewalt, gänzlich das Unrecht zu vergessen, was man uns gethan hat, und β) ists nicht einmal rathsam und klug gehandelt, niemals mehr an das vorige üble Verfahren unsrer ehemaligen Feinde zu denken, sondern wir haben vielmehr Ursache, uns desselben bisweilen zu erinnern, damit wir auf die künftige Handlungen unsrer ehemaligen Feinde desto genauer Achtung geben mögen. Auf diese Art vermeiden wir die gefährliche Sicherheit, die mit zu den Hauptquellen alles Verderbens gehört, wie der berühmte Nani Hist. Ven. lib. 7. bezeuget, wenn er sagt: Tresono ne casi grandi le sorgenti feconde d'ogni disastro, *la sicurezza falsa*, la dilazione negligente, il timore avaro dispendere. i. e. Es giebt bey wichtigen Ereigniſſen drey fruchtbare Quellen alles Unsterns, nähmlich eine falsche eingebildete Sicherheit, eine fahrläßige Verzögerung, und eine eigennützige Furcht, Unkosten aufzuwenden. 3) Es fragt sich, ob, nach geschehener Schadenersetzung und bey einem jeden

Frie-

Frieden, der Vertrag, so man die Amneſtie nennet, aufgerichtet wird? Daß dieſer Vertrag nicht nothwendig ausdrücklich aufgerichtet werden muß, ſolches iſt offenbar. Daher ſprechen die Lehrer des Natur- und Völkerrechts, daß er ſtillſchweigend in den Friedenstraktaten ſtecket. Beiläufig kann man bemerken, daß die Lehre von der Amneſtie beſſer in dem Naturrechte, als an dieſem Orte, abgehandelt werden kann, wenn ja der Verfaſſer in dem Völkerrecht, ſchlechthin ſo genennt, davon handeln wollte, ſo müſſte es in dem folgenden Tit. III. oder in der Lehre von den Vertragen, geſchehen. Denn dieſer Ort, wo der Verfaßer davon handelt, iſt ſehr unbequem. 2) Was das jus læſi in lædentem in infinitum betrift, ſo wollen wir auch unſre Gedanken darvon eröfnen. α) Fragt es ſich, worin es beſtehet? Der Prof. Köhler l. c. §. 1079. ſpricht, daß ein jus dem læſo in lædentem in infinitum zukomme, weil jener das Recht hat, dieſem ſo lange Uibel zuzufügen, bis er die Erſetzung des Schadens bekommen hat. Man pflegt aber zu ſagen, daß es ein jus læſi in lædentem in infinitum oder *in indefinitum* heißt, α) weil niemand anders, als die beleidigte Perſon, den Schaden und deſſen Größe in dem natürlichen Zuſtande beſtimmen kann per §. 917, 918. I. N. Köhleri. β) Weil kein anderer, als er, beſtimmen kann, wie groß die Erſetzung des Schadens ſeyn muß per §. 993. l. c. Und γ) weil niemand anders, als der Beleidigte, die Art und Weiſe beſtimmen kann, wie er, nach dem äuſſerlichen Rechte, die Erſezung des Schadens erfodern ſoll. Sie behaupten dabey, daß bloß das Gewiſ-

wissen des Beleidigten ihm die Grenzen setzt, welche ihm die Ausübung seines Rechts bestimmen, und daß also sein Recht, in Absicht seines Gewissens, kein jus in infinitum (indefinitum) sondern vielmehr ein jus finitum (definitum s. determinatum) sey. Jedoch ist verschiedenes hierbey zu merken. Ich gestehe, daß der Beleidigte in dem natürlichen Zustande keinen Oberherrn habe, von dessen Willen seine Handlungen abhängen, und daß ihm niemand vorschreiben oder befehlen kann, auf was Art er seine Rechte ausüben soll, u. s. w. Gehet er aber weiter, als wozu er ein Recht hat, so beleidiget er seinen Feind vollkommen, und übertritt die Zwanggesetze. Ich bin also überführet, daß nicht allein das Gewissen und die innere Verbindlichkeit, sondern auch die natürlichen Zwanggesetze, sein Recht, so ihm, in Absicht der beleidigenden Person, zukommt, einschränken. Ich halte deswegen davor, daß Recht des Beleidigten, in Absicht des Beleidigenden, unendlich (unbestimmt) genennt wird, weil der Beleidigte dem Beleidigenden so viele und so große Uibel zufügen kann, als er, nach seiner richtigen Erkenntniß, für hinreichend hält, um eine völlige Ersetzung des Schadens und Sicherheit fürs Künftige zu bekommen, insofern man diesem Rechte überhaupt keine Grenzen setzen kann, sondern dieselben aus den besondern Umständen ermeßen werden müssen. Daher erkläret der Hofr. Nettelbladt l. c. p. 206. das jus infinitum durch ein jus, cui in genere non præscribi possunt limites, sed cui demum limites ponuntur circumstantiis præsentibus. Und hiermit kommt der Verfasser überein, welcher in seinen

Vor-

Vorlesungen sagt: Das jus læsi in lædentem in infinitum faßet zweyerley in sich: α) Daß er die Ersetzung des Schadens fodert, daß er auch auf seine künftige Sicherheit bedacht ist, insofern diese beyden Rechte nicht anders, als durch die besondern Umstände bestimmt werden können. β) Daß dem Beleidigten ein solches unbestimmtes Recht (jus infinitum s. indefinitum), in Absicht des Beleidigten, zukomme, solches ist zum Theil aus diesem §. klar, und wird zum Theil unten bewiesen werden, wenn der Verfasser darthun wird, daß der Beleidigte, wenn er die Ersetzung des Schadens fodert, zugleich auf seine künftige Sicherheit bedacht seyn muß. Hobbes ist der erste, der in seinem Tract. de Cive, dieses jus læsi in lædentem in infinitum behauptet hat. Der Geheimerath von Pufendorf ist dem Hobbes gefolgt, und hat sonderlich diese Lehre ausführlich aus einander gesetzt. Ihm ist Gundling, Wolf, Köhler und andere Lehrer des Naturrechts gefolget. Man hat dem Pufendorf viele Einwürfe, wegen dieser Lehre, gemacht, und sie, als gefährlich, ausgeschrien. Allein man hat Pufendorf nicht recht verstanden, sondern gemeinet, als wenn er behauptete, daß die beleidigte Person befugt sey, einen unendlichen Haß, und eine unendliche Rache auszuüben. Bey einer andern Gelegenheit behalte ich mir vor, von dem jure læsi in lædentem in infinitum ausführlich zu handeln. Siehe unterdessen die diss. in den Gundlingianis, von der dethronisation, woselbst Carl XII., König in Schweden, zu einem Beyspiel angeführet wird, da er den König Augustus

in

in Pohlen vom Throne stürzte, und er beweiset zugleich, daß der Ueberwinder ein jus in infinitum habe.

ad § 335.

Der Beleidigte hat das Recht, den Beleidigenden mit Gewalt zu zwingen, eben dieselbe Sache, die ihm entwendet worden, wofern es möglich ist, zu erstatten. Denn, der Beleidigte hat das Recht, den Beleidigenden mit Gewalt, zu zwingen, den zugefügten Schaden zu ersetzen (§. 334.) Der Schade wird entweder, durch eine Erstattung (der entwendeten Sache selbst) oder durch eine Gnugthuung, ersetzt (§. 332.) Folglich hat der Beleidigte das Recht, entweder die Erstattung der entwendeten Sache selbst, oder eine Gnugthuung, zu fodern. Da nun das, was der Beleidigende dem Beleidigten weggenommen hat, zu dem Seinigen des letztern gehöret (§. 325.), so kann dieser damit machen, was er will, seiner Verbindlichkeit gemäß (§. 237.) Es kann aber keiner mit einem Dinge machen, was er will, wenn er sie nicht würklich hat. Folglich hat die beleidigte Person das Recht, seiner Verbindlichkeit gemäß, dahin zu sehen, daß er das Seinige würklich in Besitz bekommt. Folglich kann er den Beleidigenden nöthigen, die weggenommene Sache selbst wieder zu geben. Hierin aber bestehet die Erstattung oder Restitution (§. 332.) Folglich kann der Beleidigte seinen Störer mit Gewalt zwingen, die entwendete Sache selbst zu restituiren. Zu unmöglichen Dingen kann niemand verbunden

wer-

werden (§. 91.) Hieraus erhellet, daß, wo es dem Störer nicht mehr möglich ist, die entwendete Sache selbst zu erstatten, er alsdenn nicht zu dieser Erstattung verbunden werden kann. Z. E. Der Störer hat die Uhr verlohren oder verkauft, die er dem Cajus entwendet hat, und kann sie auf keine Art mehr wieder bekommen, oder auch, wenn man jemand einen Arm abgehauen, eine Jungfer genothzüchtiget hat, u. s. w.

I. Zusatz.

Aus diesem Absatze ist klar, daß die Genugthuung nur alsdenn statt finden mus, wenn die Erstattung der entwendeten Sache selbst unmöglich ist (§. 332.). Folglich vertritt die Genugthuung nur die Stelle der Erstattung, und wird zur Hilfe genommen, wenn die Erstattung nicht geschehen kann. Daher ists gekommen, daß man den Schaden in einen ersetzlichen und unersetzlichen eintheilet. Nämlich die entwendete Sache selbst

kann entweder erstattet werden,	oder nicht.
ein unersetzlicher oder unerstattlicher Schade (damnum irreparabile).	ein ersetzlicher Schade (damnum reparabile)

II. Zusatz.

Wenn es möglich ist, mus eine Erstattung der entwendeten Sache selbst geschehen (§. 335.). Folglich mus ein zu ersetzender Schade (damnum

re-

reparabile) restituiret werden (Zus. I.). Ein unersetzlicher Schade kann nicht restituiret werden (Zus. I.) gleichwohl mus eine Ersetzung überhaupt geschehen (§. 355.). Folglich mus dem Beleidigten wegen eines unersetzlichen Schadens, Genugthuung geschehen (§. 332.).

Anmerkung.

n. 1. Die gewaltsame Beraubung der Jungferschaft ist ein unersetzlicher Schade (Zus. I.). Folglich findet hier keine Erstattung oder Restitution statt, sondern es mus der Jungfer eine Genugthuung geschehen (Zus. II.).

n. 2. Man streitet darüber, ob der Fall von der Ersetzung der Jungferschaft, auch ausser einer Republik und in dem natürlichen Zustande existiren kann, und es gibt einige, die dieses leugnen, aber mit sehr schlechtem Grunde. Denn 1) schliessen sie erbärmlich: Was in einer Republik geschiehet, das kann nicht ausserhalb der Republik geschehen. Wir thun vieles in einer Republik, aber nicht, insofern wir in der Republik leben, und dieses kann ja auch außer der Republik statt finden; z. E. schlafen, eßen, trinken, u. s. w. 2) Hat man aus der Historie Beispiele, daß auch ausser der Republik Fälle würklich vorgefallen sind, da die Ersetzung der Jungferschaft erfodert worden. Herodotus erzehlet, daß deswegen ein Krieg entstanden, weil die jungen Leute eines Volks die Töchter des

andern beschliefen, und was lesen wir von den Söhnen Jacobs, wie diese von den Sichemiten Genugthuung genommen, weil ihre Schwester Dina beschlafen war. Dies waren aber verschiedene Gesellschaften, die nicht in einer Republick lebeten. 3) Die Natur der Sache selbst lehret, daß dieser Fall eben sowohl ausserhalb, als in der Republik sich ereignen kann.

Ad §. 336.

Wer sich seines Rechtes bedienet, thut niemand Unrecht, oder beleidiget niemand. Denn ein jedes Recht entstehet aus einer Verbindlichkeit (§. 152.). Wer also sein Recht braucht, handelt seiner Verbindlichkeit gemäs. Wer seiner Verbindlichkeit gemäs handelt, störet niemand in dem Gebrauch und Besitz des Seinigen (§. 323. 2c.). Wer also sein Recht braucht, störet niemand. Wer niemand stört, u. s. w. beleidiget niemand (§. 325.). Folglich, wer sein Recht braucht, beleidiget niemand, insofern er sein Recht brauchet.

I. Zusatz.

Wenn also jemand den Störer mit Gewalt zwinget, den Schaden zu ersetzen, und einen erstattlichen Schaden (damnum reparabile) zu restituiren, so kann der Störer deswegen nicht über ein Unrecht oder eine Beleidigung klagen (§. 334. 335 und Zus.).

II. Zusatz.

Übel, die aus keiner Beleidigung entstehen, können kein eigentlicher Schade genennt werden (330.). Daher sind die Übel, so dem Störer, aus dem wider ihn gebrauchten Zwange zugewachsen, kein Schade zu nennen.

Ad §. 307.

n. 1. Gesetzt daß Tirius eine gewisse Sache habe, und zwar unter einer gewissen Bedingung auf die Cajus ein Recht hat. Fällt die Bedingung weg, unter welcher Tirius die Sache besitzt, so fällt auch die Sache selbst weg. Gesetzt also, daß Cajus, durch den Gebrauch seines Rechts, die Bedingung zunichte gemacht, unter welcher Tirius die Sache besitzt, so ist Cajus daran schuld, daß Tirius nicht mehr die Sache hat. Allein weil Cajus hierin sich nur eines Rechts bedienet hat, so kann man nicht sagen, daß er in diesem Stücke den Tirius beleidiget habe (§. 336.). Die Uibel also, welche aus dieser Handlung des Cajus dem Tirius zugewachsen, sind keine Uibel, die aus einer Beleidigung entstanden, und können folglich kein eigentlicher Schade genennt werden (§. 330.). Ein solches Übel nennt Grotius lib. II. c. XXI. §. 10. ein damnum in consequentiam veniens. Hieraus ist klar, daß ein damnum in consequentiam veniens kein eigentlicher Schade sey. Dem damno in consequentiam venienti setzt

Gro-

Grotius l. c. das damnum directe datum entgegen, welches ein damnum im eigentlichen Verstande, genennt werden mus. Z. E. Tirius hat einen Brunnen in seinem Hofe, so lange Cajus das Wasser durch seinen Hof nach Tirii Hofe herabfliessen läßt. Gesetzt daß Cajus, der in dem natürlichen Zustande sich durch keinen Vertrag, hat einschränken lassen, es für gut befindet, einen Brunnen in seinem eignen Hofe graben zu lassen, wodurch das Wasser aufgehalten wird, und nicht mehr nach Tirii Hof hinfliest. Hierdurch verlieret Tirius sein Brunnenwasser und man spricht, daß er ein damnum in consequentiam veniens erlitten habe. Ein solches damnum in consequentiam veniens hat der Fürst von Deßau uns hier zu Lande zugefüget, da er in seinem Gebiete einen Wehr in der Elbe hat bauen lassen, wodurch geschehen ist, daß keine Lachse mehr hier zu Lande gefangen werden. So gehet es auch mit der Jagdgerechtigkeit, wenn der Herr um sein Gebiet einen Wildzaun machen läst, so kommt das Wild nicht so häufig mehr auf das Gebiet des Nachbarn, und er leidet ein damnum in consequentiam veniens. Zum Beispiel von dem damno directo dato dienet ein jeder eigentlicher Schade.

n. 2. Der Verfasser bemerkt §. 338., daß das damnum culposum auch ein damnum indirectum, und das damnum dolosum ein damnum directum, genennt wird. Hieraus erhellet, daß man das damnum directe dactum, so Grotius dem damno in consequentiam venienti entgegen setzt, lieber ein damnum proprie sic dictum nennen sollte, damit man nicht auf die Gedanken kommt, als wenn dieses damnum mit dem damno doloso völlig einerley wäre.

Anmerkung.

Man reflectire hierbey über l. 30. ff. *pro socio*, wo der Rechtsgelahrte Paulus behauptet, damnum non posse inferri, nisi omni lucro deducto. Der Fall, dessen Paulus Erwähnung thut ist dieser: Cajus z. E. und Sempronius richten eine Gesellschaft (Maschopey) mit einander auf, vermöge derer sie sich gegeneinander anheischig machen, ihre Kräfte gemeinschaftlich zu brauchen, um einen gewissen Handel zu treiben, und den ihnen zu erwachsenden Schaden oder Gewinnst mit einander zu theilen. Man nehme an, daß es zwey Leute sind, die gemeinschaftlich mit Ochsen und Pferden handeln, die sie gemeinschaftlich gekauft haben. An dem Ochsenhandel haben sie 300 Rthl. eingebüßet, an dem Pferdehandel aber haben sie 100. Rthlr. gewonnen. Es fragt sich, wie hoch sich ihr Schade beträgt? Wenn man die 100 Rthlr. Gewinnst erst abziehet, so bleiben 200 Rthlr. übrig, und also muß man sagen, daß der Schade,

den

den sie an ihrem Handel überhaupt erlitten, sich eigentlich nur auf 200 Rthlr. beläuft, das heißt, damnum non intelligitur, nisi deducto omni lucro. Wie kann aber der Verfasser diese Regel auf seine Lehre anwenden? Er raisonnirt so: Der Gewinnst (lucrum) ist ein Gut, so aus dem Gebrauch unsers Rechts entstanden. Muß also der Gewinnst erst abgezogen werden, ehe man den Schaden bestimmen kann, den wir erlitten haben; so erhellet, daß der Gebrauch unsers Rechtes nicht zum Schaden gehöret. Wer sich also seines Rechts bedienet, der füget niemand Schaden zu. Allein, wenn man nur auf den wahren Verstand dieser juridischen Regel Acht giebt, den wir vorhin auseinander gesetzt haben, so wird man ohne Mühe einsehen, daß diese Regel so gut auf den Fall, worauf sie der Verfasser anwendet, paßet, wie die Faust aufs Auge, und daß seine Gedanken sehr schlecht zusammen hängen. Siehe unter andern Struvens Syntagma jurisprud. Exerc. XXII. ad lib. 17. tit. 2. ff. §. XIX. &c.

Ad §. 338.

n. 1. In einem Uibel läst sich eine Größe gedenken, welche aus der Beschaffenheit des Handelnden oder aus den Folgen des Uibels, bestimmt werden mus (§. 161.). Ein jeder Schade ist ein Uibel (§. 330.). Folglich läst auch der Schade eine Größe zu, welche zum Theil aus der Beschaffenheit desjenigen, so den Schaden angericht hat, zum Theil aber aus den Folgen des Schadens bestimmt wer-

den mus. Wer den Schaden zugefüget, hat dabey

entweder sittlich gehandelt		oder nicht
entweder dolose	oder culpose.	
damnum dolosum (directum).	damnum culposum (indirectum).	damnum casuale.

Z. E. Cajus ermordet den Sempronius, oder bringt ihn auf eine andere Art um das Seinige mit Wissen und Willen. Dieses ist ein damnum dolosum. Cajus will einen Raben schiessen, und trift seine Stiefmutter aus einem Versehen. Dies ist ein damnum culposum. Dem Holzhacker fähret die Art aus der Hand, wodurch jemand beschädiget wurden, wenn jener gleich alle mögliche Vorsichtigkeit gebraucht hat, dies ist ein damnum casuale.

n. 2. Hierbey ist zu merken: α) Der Verf. unterscheidet das damnum casuale und fortuitum von einander. Wenn einer würklich obgleich weder dolose noch culpose ein damnum jemand zufüget, so nennet er es ein damnum casuale (n. 1.). Ein damnum fortuitum aber ist ein solches, welches niemand dem andern zufüget, sondern blos aus der Natur entstehet. Z. E. Wenn das Donnerwetter einschlägt. Hieraus ist klar, weil das damnum fortuitum, weder in der Handlung

lung eines Menschen, noch in der Handlung eines Viehes, gegründet ist, so kann es kein damnum im eigentlichen Verstande und nicht einmal ein damnum physicum genennt werden (§. 330. Erl.). Man merke hierbey wohl, daß etwas ein damnum mere fortuitum zu seyn scheint, davon würklich der Grund in der Nachläßigkeit eines Menschen enthalten ist. Z. E. Wenn man den Schafstall nicht reinlich hält, und das Wetter schlägt hinein, und tödtet die Schafe, so ist der Hauswirth schuld daran. Denn es ist bekannt, daß das Gewitter dahin ziehet, wo viele schwefflichte und salpetrische Theile sich aufhalten. β) Das damnum dolosum nennt Gundling mit andern, ein damnum directum, und das damnum culposum ein damnum indirecte datum. Man siehet aber, ohne mein Erinnern ein, daß man schon das damnum dolosum in ein directum und indirectum eintheilen kann. Wo ein damnum dolosum, da ist dolus

---

l. directus — l. indirectus

damnum directum — damnum indirectum

Folglich erhellet, daß die vorige Benennung unbequem sey. Gundling nennt auch das damnum culposum ein damnum ex consequentia datum. Weil man aber, auf diese Art das damnum culposum sehr leicht mit dem damno in consequentiam veniente ver-

wirren kann, so thut man wohl, daß man sich des vorigen Ausdruckes des Geheimenrath Gundlings enthält. γ) Gundling, Glafey u. s. w. theilen auch das damnum in positivum und privativum ein. Wenn einem ein Schade zugefüget wird, so wird ihm

entw. etwas weggenommen, was er wirklich hat.	oder, es wird ihm ein Gewinnst genommen (intercipiret).
damnum positivum s. emergens.	damnum privativum s. lucrum cessans.

Diese Eintheilung aber hat kein sonderliches Fundament, und ist nicht nach den Regeln einer Logischen Eintheilung geschehen. Denn, was ein eigentliches damnum seyn soll, das mus so beschaffen seyn, daß mir dadurch wirklich etwas weggenommen wird, so schon zu dem Meinigen gehöret. Folglich ist ein jedes damnum, und also auch das damnum privativum, insofern es den Namen eines damni verdienet, ein damnum positivum s. emergens. Z. E. Cajus hat eine gegründete Hofnung, eine reiche Heirath zu treffen. Sempronius aber bringt es durch Verleumdungen dahin, daß die Heirath rückgängig wird. Folglich intercipiret er dem Cajus einen Gewinnst, und füget ihm also ein damnum privativum zu. Man sehe aber das damnum nur einmal recht an. Es ist ja nur, in Absicht auf den Cajus, ein damnum, insofern Sempronius ihn, in Absicht auf das Seinige, störet, und seinen ehrlichen Namen durch Verleumdungen beleidiget, und insofern ists ein

wirk-

wirkliches damnum positivum oder damnum emergens. Der Prof. Stelwag wirft, in einer Anm. zu dem §. 986. I. N. Köhleri, die Frage auf: ob das lucrum cessans ein damnum in consequentiam veniens sey? Die wir nun leicht beantworten können. Bringt man jemand, durch eine wirkliche Beleidigung, um einen Gewinnst, das heißt, ist das damnum privativum, oder lucrum cessans, ein wirkliches damnum, so ists kein damnum in consequentiam veniens, denn dieses ist nur ein damnum im uneigentlichen Verstande (§. 337.). Verstehet man aber durch damnum privativum (lucrum cessans) eine jede Beraubung eines Gewinnstes, so kann allerdings lucrum cessans ein blosses damnum in consequentiam veniens seyn. Z. E. Ein junger Gewürzkrämer schlägt rechtmässiger weise seinen Laden auf. Er siehet hübsch aus, ist gegen seine Kunden höflich und freundlich, giebt ihnen bessere Waaren, wohlfeiler, als die andere Gewürzkrämer in dem Städtchen. Er bekommt dadurch einen ungemein grossen Zulauf, und die andere Gewürzkrämer verlieren dadurch den Gewinnst, den sie würden bekommen haben, wofern jener nicht seinen Laden aufgeschlagen hätte. Dieses lucrum cessans ist weiter nichts, als ein damnum in consequentiam veniens (§. 337.). Köhler scheinet l. c. §. 986. das damnum immediatum und damnum emergens, hingegen damnum mediatum und damnum privativum, für einerley zu halten. Wo ich aber nicht irre, so setzt der Professor Schierschmidt die Meinung

des Prof. Köblers aus einander, und zeiget, in wie weit dieser das damnum mediatum und lucrum cessans für einerley hält, wenn er l. c. (§. 291.) auf folgende Art zu Werke gehet: Malum ortum ex læsione dicitur damnum.

Malum est

1. positivum i. e. malum, quod non tantum in bono deficienti sperando s. non in nuda privatione boni sperandi constat.	1. privativum i. e. bonum sperandum deficiens,
damnum emergens s. positivum.	damnum privativum s. lucrum cessans.

In Absicht dieser Erklärungen kommt Schierschmidt mit den andern Lehrern des Naturrechts überein. Z. E. Wenn man den Arm des Cajus verstümmelt, so nennet er dieses ein damnum emergens. Cajus hätte mit seiner Hand 1000. Rthl. verdienen können, die er jetzt entbehren muß. Dieses nennet er das lucrum cessans, oder damnum privativum, und auf diese Art stellen sich die mehreste Lehrer des Naturrechts das damnum positivum und privativum vor. Uebrigens ist zu merken, daß die Eintheilung des mali, in positivum und privativum, nicht vollkommen accurat sey, indem ein jedes malum in einer privatione bestehet.

Zusatz.

n. 1. Eine Bosheit muß mehr, als ein bloßes Versehen, zugerechnet werden. (§. 217. Zus. II. n. XVI.) Wer also einen Schaden jemand,

aus

aus Bosheit zufüget (damnum dolosum), dem muß dieser mehr zugerechnet werden, als ein Schade, der blos aus einem Versehen jemand zugefüget wird. (damnum culposum)

n. 2. Eine böse Handlung, die weder aus einem Versehen, noch aus Bosheit geschieht, kann niemand in dem sittlichen Gerichte zugerechnet werden. (§. 213. Zus II.) Folglich kann ein damnum casuale, als ein solches, niemand sittlich zugerechnet werden.

ad §. 339.

Nicht eine jede Ersetzung des Schadens ist mit einer Zurechnung verknüpft. Denn, weil ein jeder Schade ersetzet werden muß, (§. 334.) so muß auch das damnum casuale ersetzt werden. Dieses aber wird niemand zugerechnet. (§. 338.) Zus. Folglich gibts eine Ersetzung des Schadens, so mit keiner Zurechnung verknüpft ist. Folglich ist nicht eine jede Ersetzung des Schadens mit einer Zurechnung verknüpft.

Anmerkung.

n. 1. Der Schade, so ein Mensch, der nicht den Gebrauch des Verstandes hat, oder ein Vieh uns zugefüget, ist kein sittlicher Schade, kann also weder als ein damnum casuale noch culposum angesehen werden. Folglich muß er als ein damnum culposum betrachtet werden. Wenn aber gleich dieser Schade ihren Ursachen nicht zugerechnet werden kann, (§. 338. Zus.)

so

so hat man doch das Recht, die Ersetzung desselben zu suchen. Folglich haben wir schon §. 333. Zus. Beispiele von einer Schadenersetzung, mit der keine Zurechnung verknüpft ist. Siehe Thomasius in seiner diss. de larva legis aquiliæ detracta.

n. 2. Hierin ist das damnum casuale von dem damno fortuito unterschieden, daß man von jenem, aber nicht von diesem, eine Ersetzung des Schadens fodern kann, insofern das letztere ein damnum mere fortuitum ist, wozu kein Mensch committendo oder omittendo etwas beyträgt. Darin kommen sie beyde mit einander überein, daß sie alle sittliche Zurechnung ausschliessen. Gesetzt aber, daß ein Mensch, durch freye Unterlaßungshandlungen, einigen Grund von dem damno fortuito in sich enthält, so ists kein damnum mere fortuitum mehr, und insofern findet eine Zurechnung statt. Ein Beispiel hiervon findet man §. 338. n. 2. lit. *a*. Erl. Eben dieses gilt auch von dem damno casuali.

ad §. 340.

Weil nicht eine jede Ersetzung des Schadens mit einer Zurechnung verknüpft ist, (§. 339.) so kann man sie in zwo Arten eintheilen. Die Ersetzung des Schadens ist

entweder mit einer Zurechnung verknüpft	oder nicht.
reparatio damni *qualificata*.	reparatio damni *nuda*.

Z. E. Sempronius füget jemand ein damnum culposum oder dolosum zu. Dieses damnum muß 1) ersetzet werden. 2) Weil er eine sittlich böse Handlung vorgenommen, so muß sie ihm auch zugerechnet werden. Folglich findet hier eine qualificirte Ersetzung des Schadens statt. (reparatio damni qualificata) Gesetzt aber, daß ein Kind, so noch nicht den Gebrauch des Verstandes hat, oder ein unsinniger Mensch, mir einen Schaden zufüget. Diese nehmen keine sittlich böse Handlung vor. Folglich kann der Schade, den sie anrichten, ihnen nicht sittlich zugerechnet werden. Er muß aber doch ersetzt werden. Also ist hier eine blosse Ersetzung des Schadens (repar, damni *nuda*) zu gedenken.

Zusatz.

n. 1. **Wer einem andern einen Schaden aus Bosheit oder Versehen** (damnum dolosum vel culposum) **zufüget, der muß nicht allein den Schaden ersetzen, sondern verdienet noch außer dem eine sittliche Strafe.** Der Verfasser beweiset diesen Satz so:

Wenn ein jedes Uibel, so einem andern, aus einer Zurechnung, erwächst, eine sittliche Strafe ist, so folgt, daß ein jeder, so einen Schaden, aus Bosheit oder Versehen anrichtet, außer der Ersetzung des Schadens, eine sittliche Strafe verdienet.

Nun ist das erste; Folglich auch das letzte wahr.

Der Untersatz ist aus dem Begriffe einer sittlichen Strafe und der Zurechnung zu beweisen. Denn ein Uebel, so jemand aus einer Zurechnung zuwächst, ist eine böse Folge einer

sitt-

sittlich bösen Handlung. (§. 218. Alle böse Folgen der sittlich bösen Handlungen, sind sittliche Strafen. (§. 119.) Folglich sind alle Uebel, die jemand aus einer Zurechnung zuwachsen, sittliche Strafen. Die Folge des Obersatzes ist daher klar, weil ein Schade, den man aus Bosheit oder Versehen anrichtet, sittlich zugerechnet wird. Denn, eine böse Handlung, die jemand sittlich zugerechnet wird, bringt Uebel mit sich, die aus der Zurechnung folgen. (§. 218. 120. Sind also alle Uebel, die aus der Zurechnung, in Absicht auf jemand, erfolgen, sittliche Strafen, so ist klar, daß derjenige, der einen Schaden aus Bosheit oder Versehen anrichtet, eine sittliche Strafe verdienet.

n. 2. Es wird unter den Lehrern des Naturrechts heftig gestritten, ob in dem blos natürlichen Zustande der Gleichheit, ein Mensch den andern bestrafen kann? Die meisten läugnen dieses. Allein, der ganze Streit ist eine Logomachie. Verstehet man durch die Strafe ein physisches Uebel, so jemand von einem Oberherrn, um der Uebertretung des Gesetzes willen, zugefüget wird, so ists ungereimt, zu behaupten, daß ein Mensch den andern, in dem blos natürlichen Zustande der Gleichheit, bestrafen kann. Verstehet man aber durch die Strafe ein jedes physisches Uebel, so jemand, um einer sittlichen Uebertretung des Gesetzes willen, zugefüget wird, und erfodert nicht zu einem Gesetz einen Oberherrn, so ist offenbar, daß ein Mensch den andern, in dem natürlichen Zustande der Gleichheit, strafen kann.

Ge-

Gesetzt, daß mich jemand in diesem Zustande sittlich beleidiget, und einen Schaden zufügete. Nun habe ich ja das Recht, ihm physisch, Uebel zuzufügen, bis er den Schaden ersetzt: und ich kann auch, bey dem ihm zuzufügenden Uebel, vor meine künftige Sicherheit sorgen. Gesetzt, ich füge ihm diese Uebel wirklich zu. Sind sie denn nicht Strafen zu nennen? Es sind ja Uebel, die ich ihm, um einer sittlich bösen Handlung, und folglich um einer sittlichen Uebertretung des Gesetzes willen, zufüge. Folglich sind es Strafen, im eigentlichen Verstande. (§. 119.) Wir werden unten weiter von dieser Sache reden, wenn wir untersuchen werden, ob es in dem natürlichen Zustande ein bellum punitivum gebe.

n. 3. Es fragt sich aber, ob die Ersetzung des sittlichen Schadens nicht schon, als eine sittliche Strafe angesehen werden kann? Keinesweges. Ich schliesse so:

Was nicht ein physisches Uebel ist, so jemand, um einer sittlichen Uebertretung des Gesetzes willen, zugefüget wird, das ist keine sittliche Strafe.

Nun aber ist die Ersetzung eines sittlichen Schadens kein physisches Uebel, so jemand deswegen erwächst, oder zugefüget wird, weil er das Gesetz sittlich übertreten hat.

Folglich ist die Ersetzung eines sittlichen Schadens keine sittliche Strafe.

Es kommt alles auf die Wahrheit des Untersatzes an, daß die Ersetzung eines sittlichen Schadens kein physisches Uebel sey, so man jemand, um einer sittlichen Uebertretung

des

des Gesetzes willen, zufüget, und dieses müssen wir allerdings behaupten. Denn, wenn einer einen sittlichen Schaden ersetzet, so kann ich nicht eigentlich sagen, daß ihm ein wirkliches physisches Uebel zugefüget wird, indem seine Ersetzung eine freye und sittliche Handlung desselben ist, die mit den Gesetzen übereinkommt. Spricht man, daß diese seine Handlung ihn doch unvollkommner macht, als er gewesen, so können wir dieses nicht zugeben, indem er hierdurch die Gesetze beobachtet, und sich selbst unvollkommner machen würde, wenn er, mit Hintenansetzung der Gesetze, das Entwendete nicht ersetzen wollte. Man wird vielleicht einwenden, daß dieses zwar Statt findet, wenn er selbst von freyen Stücken, oder doch zum wenigsten auf eine sittliche Art, den Schaden ersetzet, aber nicht, wenn der Beleidigte, wider den Willen des Beleidigenden, sich selbst eine Schadenersetzung verschaffen muß. Allein, ich kann doch nicht zugeben, daß diese Schadenersetzung, so der Beleidigende nicht selbst thut, ein wahres physisches Uebel genennt werden sollte, so ihm, um einer sittlichen Übertretung des Gesetzes willen, zugefüget wird, indem diese Ersetzung keine Beraubung eines Guts ist, welche dem Beleidigenden zugehöret hat. Uebrigens gebe ich gerne zu, daß die Uebel, welche man jemand zufüget, um ihn zu bewegen, einen sittlichen Schaden zu ersetzen, allerdings als sittliche Strafen betrachtet werden müßen, indem man ihm diese, um einer sittlichen Uebertretung des Gesetzes willen, zufüget. Ferner, insofern

man

man von dem sittlich zugefügten Schaden Bewegungsgründe hernimmt, der beleidigenden Person künftig allerhand Tort zu thun, und ihr, auf verschiedene Art, Uebel wirklich zufüget, so sind diese Uebel auch, als sittliche Strafen, anzusehen.

ad §. 341.

n. 1. Die Ersetzung des Schadens ist dem Schaden selbst proportionirlich, wenn sie weder mehr noch weniger in sich enthält, als erfodert wird, wenn das aus der Störung entstandene Uebel aufhören soll. Z. E. Cajus hat dem Sempronius 100 Rthlr. an baarem Gelde weggestohlen, und man bringt erst nach einem Jahre, den Dieb heraus. Cajus vexiret den Sempronius noch ein Jahr, ehe dieser sein Geld bekommen kann. Sempronius hatte zum wenigsten in diesen 2 Jahren mit den 100 Rthlrn. 10 Rthlr. gewinnen können. Also beläuft der Schade sich jetzt auf 110. Rthlr. Gesetzt, daß Sempronius, um zu seinem Gelde zu kommen, seine ordentliche Arbeit so oft in dem letzten Jahre, versäumet habe, daß er in dieser Zeit zum wenigsten 10 Rthlr. hätte verdienen können, und daß er einem Paar starken Kerls 2 Rthlr. habe geben müßen, um den Dieb bezwingen zu helfen, so beläuft sich der ganze Schade jetzo auf 122 Rthlr. Bekommt er diese wieder, so ist die Ersetzung dem Schaden proportionirlich. Bekommt er aber weniger, oder nimmt er selbst mehr, so ist die Ersetzung dem Schaden nicht proportionirlich.

n. 2. Die Ersetzung muß dem Schaden proportionirlich seyn. Denn, die Ersetzung des Schadens besteht darinn, daß man macht, daß die aus der Störung entstandene Uebel aufhören (§. 232.). Folglich, darf weder mehr noch weniger in der Ersetzung enthalten seyn, als dazu erfodert wird, daß die aus der Störung entstandene Uebel aufhören. Wenn dieses statt findet, ist die Ersetzung dem Schaden proportionirlich (n. 1.). Folglich muß die Schadenersetzung dem zugefügten Schaden proportionirlich seyn. Der Prof. Schierschmidt l. c. §. 296. Zus. 1. führet diesen Beweis folgendergestalt: Obligatio perfecta secundi ad reparandum damnum primo illatum eodem modo ex damno primo illato determinatur, quo obligatio perfecta quarti ad reparandum damnum tertio datum ex damno tertio illato determinatur. Verum damna, partim propter malum, partim propter lasionem quantitatem admittunt; & in casu, quo quatuor quantitates occurrunt, quarum secunda eodem modo ex prima determinatur, quo quarta ex tertia, inter quantitates istas proportio oritur. Quare obligatio perfecta ad reparandum damnum esse debet proportionata damno illato. Will man diese Proportion genauer bestimmen, so siehet man leicht ein, daß es eine proportio æqualitatis sey, welches aus dem Begriffe des Verf. von der proportionirlichen Einrichtung der Schadenersetzung geschlossen werden

den kann. Denn gesetzt, daß Cajus dem Sempronius einen Schaden =6 zugefüget hat. Muß auch die Schadenersetzung =6 seyn. Hat Mävius dem Titius einen Schaden =12 zugefüget, so muß auch die Schadenersetzung =12 seyn. Und also ist die proportio æqualitatis, in diesem Falle, folgende:

6 : = 12 : 12.

n. 3. Wenn man, seiner Verbindlichkeit gemäs, den zugefügten Schaden proportionirlich ersetzen soll, so darf man nicht blos auf den unmittelbaren Schaden Acht geben, sondern man muß auch alle damna mediata, die in dem unmittelbaren Schaden gegründet sind, wohl in Erwehnung ziehen (n. 1.). Daher spricht Schierschmidt l. c. §. 296. Zusatz II. in æstimando & consequenter reparando damno non solum respiciendum est ad mala in præsenti orta ex læsione, verum quoque ad ea, quæ necessaria consequentia ex istis malis pronascuntur mala nobis futura. Gesetzt, daß Cajus einem Tanzmeister unrechtmäßiger weise die Füße zu Schande gehauen, daß er nicht mehr tanzen, und auch nicht sein Brod mehr verdienen kann. Nun muß man nicht allein den Arzt befriedigen, so ihn geheilet hat, und seinen Schmerzen gut thun, sondern ihm auch so viel geben, als er zum Unterhalte seines Lebens braucht u. s. w. Die alten Teutschen sind in diesem Stücke ganz vernünftig zu Werke gegangen. Wenn einer unter ihnen dem andern

dern die Hand abgehauen hatte, so untersuchten sie, wie viele Uebel daher entstanden, wie viel der Mensch mit seiner Hand hätte verdienen können, und so viel muste ihm gegeben werden. Hatte jemand den andern getödtet, so schlug man ihn nicht wieder todt, sondern untersuchte, wie viele Uebel dadurch in der Republick und der Familie des Entleibten verursachet waren. Diese Uebel muste der Todtschläger, auf gewiße Art, durch Geld wegräumen, und daher ist das **Wehrgeld** entstanden, welches auch in einer verschiedenen Absicht, **Cenegild**, **Cynigild**, **Cynebot**, **Sönisbot**, **Megbote**, **Maegbot**, **Manbot** (*Wergeldum*, Widrigeldum, leudum, leudis) genennt wird. Siehe des Hrn. Hofr. **Engaus** elem. jur. crim. lib. I. tit. 27. membr. III. de Wergeldo §. 351. &c. Aus diesem **Wehrgelde** hat man hernach eine Lebensstrafe gemacht. **Bayer** ad Pand. Lib. XLVIII. Tit. VIII. macht sich aber hierüber sehr lustig. Er sagt, die guten Leute hätten die Lebensstrafe aus dem J. Germ. eingeführet, weil sie die Gesetze nicht verstanden. Es ist ein altes Gesetz: **Mit dem Tode wettet man dem Richter, und büßet dem Kläger.** Hieraus will man beweisen, daß, wenn man einen ums Leben gebracht hätte, die Ersetzung durch eine Lebensstrafe geschehen müste. Allein, Bayer leugnet, daß dieses aus dem angezogenen Gesetze gefolgert werden kann. Denn **Witte** oder **Gewette** (multa) bedeutet die Geldstrafe, so man dem

Rich-

Richter geben müste. Die Buße heist die Ersetzung am Gelde, so dem Kläger oder dem Beleidigten geschehen müste (emenda). Das vorige alte Gesetz hieße also so viel: Wenn einer den andern getödtet, so befriedigte er den Richter und den Kläger durchs Geld. Er sucht diese seine Meinung aus andern alten Teutschen Gesetzen zu beweisen, daß Wehrgeld niemals eine Lebensstrafe bedeutet habe. Dieses sey nun, wie ihm wolle, so weis man, daß das Wehrgeld noch heut zu Tage statt finde, wovon der berühmte Hofr Engau l. c. §. 354. ꝛc. nachzulesen, woselbst er spricht: *Wergeldum debent* non dolosi aut casualis, sed *culposi homicidii reus*, utpote qui limites moderaminis inculpatæ tutelæ transilivit &c. maritus, qui uxorem suam adulteram, quam in flagranti crimine non deprehendit, occidit, qui sine caussa aluit nocivum animal, quo homo interfectus est, culposi homicidarum socii, & quidem ita, ut unius solutio vix liberet reliquos. *Quantitas Wergeldi* olim fuit varia pro varietate nativitatis, conditionis & status personarum occisarum, *hodie* vero ea, nulla dignitatis ratione habita, XX. imperialibus absolvitur, sicut olim ita hodie, quod ad dimidiam tantum partem debetur, si fœmina occisa &c. In den alten Dänischen Gesetzen war, wegen der Ersetzung des Schadens, folgende Verordnung gemacht: Für die Nase, Zunge, beyde Augen, beyde Hände und beyde Füße so-

wohl, als auch für die natürlichen Glieder (Ambod) wurde die volle Strafe (fuld Mandebod) erlegt, welche man auf den Todschlag gesetzt. Für ein Auge, eine Hand, oder einen Fus, erlegte man die halbe Strafe. Für ein Ohr, den Daumen, oder die vier andern Finger, den vierten Theil der Strafe. Für einen jeden der beyden nächsten Finger bey dem Daum, den achten, und für die beyden äußersten Finger, den sechzehnten Theil der Strafe. Siehe das Jütländische Gesetz Lib. III. Cap. 25. Schon. Gesetz Lib. V. c. 10. Es ist übrigens merkwürdig, wenn sich einer, nachdem er jemand beschädiget, durch die Flucht aus dem Staube macht, so sind seine nächsten Verwandten, nach dem Jütländischen Gesetze, gehalten, dafür zu büssen, welche Strafe Saal oder Sael genennt wird. Siehe Weyllens Glossar. jur. Dan. S. 674. Das Jütländische Gesetz verordnet auch, daß der Schade, in einem einzelnen Falle, durch erfahrne Männer geschätzet werden soll: Wird jemand, heissts, so hart geschlagen, daß seine Glieder gelähmet werden, so wird dafür die Strafe erlegt, welche von ehrlichen Männern dem Thäter zuerkannt worden. Siehe Jüt. Ges. L. 1. c. 26. Seerecht. art. 20. Das Dänische Gesetz macht, unter einem aus Versehen und aus Bosheit begangenen Todschlag, einen Unterschied. Vom ersten heissts Lib. VI. Cap. 2. art. 4. Dän. Gesetzb. Wenn jemand ein Gewehr über eine Mauer oder einen Zaun abdruckt,

oder

oder einen Stein über ein Haus wirft, und ein anderer dadurch, gegen den Willen und die Absicht desjenigen, getödtet wird, der das Gewehr abgedrückt, oder den Stein hinüber geworfen, und der Thäter solches mit einem Eide bekräftigen kann, so bezahlt er für einen solchen unversehenen Mord, 40. Loth Silbers an die Erben des Erschlagenen, und an den Hauswirth 20 Loth; Für eine Wunde aber halb so viel, als er hätte erlegen sollen, wenn es mit seinem Willen geschehen wäre. Ein boshafter Mörder hingegen muste, nach dem Lib. VI. Cap. 6. art. 1. Dän. Ges., die Hälfte seines Vermögens, die liegenden Gründe nur ausgenommen, den Erben des Erschlagenen geben. Eine sehr seltsame Ausrechnung, in Ansehung der Ersetzung des Schadens, beobachten die Juden, wovon man des Freyherrn von Holbergs N. und B. R. S. 105. 106. nachlesen kann.

ad §. 342.

Wenn derjenige, so die Schadenersetzung suchet, mehr fodert, als in dem Schaden selbst enthalten ist, so beleidiget er den Beleidigenden. Denn die Schadenersetzung muß dem Schaden proportionirlich oder gleich seyn (§. 341.). Fodert man also von dem Beleidigenden mehr, als der Schade austrägt, so störet man ihn ohne Befugniß, in Absicht des Seinigen

(§. 333.), und also beleidiget man ihn (§. 325.). Man kann diesen Beweis auch so führen: Wir haben das Recht, die Ersetzung des uns zugefügten Schadens zu erzwingen (§. 334.). Folglich haben wir nur, in dieser Absicht, das Recht, ihn zu zwingen, daß er macht, daß die uns aus der Störung zugewachsene Uebel aufhören (§. 332.). Wollten wir ihn mit Gewalt zwingen, noch mehr, als dieses zu prästiren, so müsten wir ihn mit Gewalt zwingen, uns dasjenige zu leisten, wozu wir kein Recht haben. Folglich würden wir ihn, in Absicht des Seinigen, stören, und ihn also beleidigen (§. 325.). Wer also jemand mit Gewalt zwinget, mehr zu ersetzen, als der zugefügte Schade austrägt, der beleidiget ihn vollkommen.

Ad §. 343.

n. 1: Mehrere können dazu beytragen, jemand einen Schaden zuzufügen.

In diesem Falle

läst sich entweder bestimmen, wie viel ein jeder an dem Schaden Theil genommen.	oder nicht.
In dieser Absicht spricht man, daß der Schade durch *theilbare* Handlungen (per actus dividuos) zugefüget worden sey. Daher nennt man auch einen solchen Schaden einen *theilbaren* Schaden (damnum dividuum).	Hier heists, daß der Schade durch *untheilbare* Handlungen geschehen (per actus individuos s. communes). Er heißt deswegen auch ein *untheilbarer* Schade (damnum individuum.)

Z. E. Man nehme an, daß 6 Spitzbuben oder Strassenräuber den Sempronius plünderten, und daß man bestimmen kann, wie viel ein jeder ihm weggenommen. Oder, wenn ihrer viere, deren einer ein Pistol, der andere einen Pallasch, der dritte einen Stosdegen, und der vierte einen blossen Stock führete, mit jemand anders Händel bekämen, und denselben auf die Art umbrächten, daß man den Schuß, Hieb, Stich und Schlag unterscheiden und bestimmen könnte, welcher unter diesen tödtlich gewesen, so ist dieses ein theilbarer Schade (damnum dividuum). Gesetzt aber, daß sie alle viere gleich viel zu dem Morde beygetragen, und daß man nicht bestimmen kann, was ein jeder unter ihnen insonderheit gethan, so ists ein untheilbarer Schade (damnum individuum). Hieher gehöret auch der Fall, wenn mehrere Mannspersonen, gleich nach einander, mit Gewalt ein Weib nach ihrem sündigen Willen gebraucht, und man den Vater des Kindes nicht bestimmen kann.

n. 2. Weil man bey einem theilbaren Schaden (damno individuo) bestimmen kann, was ein jeder dazu beygetragen (n. 1.), und ein jeder nur verbunden ist, den Schaden zu ersetzen, den er jemand zugefüget hat (§. 333.), so erhellet, daß ein jeder, so an einem theilbaren Schaden Theil genommen, den Theil des Schadens ersetzen muß, welchen er zugefüget hat. Was aber einen untheilbaren Schaden betrift, hier kann

man nicht bestimmen, wie viel ein jeder insonderheit dazu beygetragen (n. 1.). Weil sie aber doch, alle zusammengenommen, den ganzen Schaden zugefüget haben, so sind sie auch alle zusammen genommen, gehalten den ganzen Schaden zu ersetzen (§. 333.).

I. Zusatz.

Gesetzt, daß einer unter denen, der an dem untheilbaren Schaden Theil genommen, den Schaden nicht ersetzen kann, so ist offenbar, daß der Beleidigte, weil er den Beleidigenden zur Schadenersetzung mit Gewalt zwingen kann (§. 334.), das Recht habe, die übrige mit Gewalt zu zwingen, den ganzen Schaden zu ersetzen. Der erwehnte Fall kann statt finden, wenn einer von den Mitschuldigen ausgezogen oder gestorben ist.

II. Zusatz.

Hieraus erhellet, spricht der Verf., daß die Meinung der Rechtsgelehrten gegründet sey, wenn sie, unter diesen Umständen, behaupten, daß alle Mitschuldige zur Schadenersetzung in solidum gehalten sind (§. 155.). Weil aber, spricht er ferner, wenn die Ursache wegfällt, auch die Würkung wegfallen muß, wenn alle den Schaden ersetzen können, so kommt einem jeden, nach dem Naturrechte, das beneficium divisionis zu, welches man auch beneficium epistolæ Hadriani nennt. Es behauptet also der Verf. hier zweyerley.

1)

1) Alle diejenigen, welche, durch untheilbare Handlungen, einen Schaden jemand zugefüget haben, sind, unter den angeführten Umständen, in solidum gehalten, oder müssen vors ganze haften, daß einer vor alle, und alle für einen stehen. Z. E. Vier Personen haben den Schaden gethan. Drey davon sind ausgezogen oder gestorben. Nun kann der Beleidigte sich an den Vierten halten. Dieser allein muß den ganzen Schaden ersetzen. 2) Gehet es aber an, an einem insonderheit sich, des Schadenshalber, zu erholen, so fällt die Ursache weg, warum einer insonderheit den ganzen Schaden ersetzen muß. In diesem Falle, mus ein jeder pro rata das seinige zur Schadenersetzung beytragen, und wenn einer, da der Beleidigte die andere nicht zu packen kriegen könnte, das ganze bezahlet hätte, so kann er hernach seine Mitbrüder mit Gewalt zwingen, das ihrige pro rata herzugeben, das heist, es kommt einem jeden insonderheit, unter diesen Umständen, das beneficium divisionis und regressus zu. Hiermit kömmt der Professor Schierschmidt l. c. §. 299. Zus. 1. überein, wenn er daselbst spricht: Quum ex qualitate & quantitate damni quoque reparatio damni determinetur, singulis eorum, qui damnum (individuum) dederunt, eodem modo, cæteris tamen paribus, ad reparationem damni imputatur; adeo ut quilibet eorum, qui innotescit, quo casu singulis, ob identitatem rationis & obligationis, pro rata damnum ad reparandum imputatur, alter autem, qui primum innotescit, & damnum in solidum nobis reparavit, ipsa damni totius reparatione efficit, ut jus nobis

ab

ab initio in singulos competens exspiret. Siehe des Freyherrn von Holbergs Nat. Recht S. 93. ꝛc. In dieser Lehre gehet das Naturrecht von dem Bürgerlichen Rechte ab. Denn, nach dem letztern heists, daß das beneficium divisionis und regressus zwar bey Contrakten, z. E. in Absicht auf mehrere Bürgen (si fidessores), d.e vor jemand gut gesagt haben, aber nicht in einem Verbrechen, statt findet. Daher sagen die Rechtsgelehrten: ex pluribus qui damnum dederunt, quilibet in solidum, excluso beneficio divisionis & regressus, tenetur. L. 2. §. 2. ff. de lege Aquil. L. 37. ff. de min. Siehe Stryks Us. mod. §. 21. ad leg. Aquil, Bergers œcon. jur. p. 789. n. 3.

Anmerkung.

Bis hieher haben wir von dem Zwangrechte überhaupt gehandelt. Nun schreiten wir zu der besondern Abhandlung von dem Vertheidigungsrechte und Kriege, welche Lehre in das Völkerrecht einen ungemein grossen Einfluß hat.

III. Titel,

Von dem Rechte der Vertheidigung und des Krieges.

Ad §. 344.

Wenn einer eine Bemühung zu erkennen gibt, uns in dem Gebrauche und Besitze des Unfert=

ferigen zu stören, so zeiget er eine Bemühung an, uns zu beleidigen (§. 325.). Daher nennt man dieses eine uns bevorstehende Beleidigung (læsio imminens). Das daher zu erwachsende Uebel heist ein bevorstehender Schade (damnum imminens). Siehe §. 330. Erl. Derjenige, der eine solche Bemühung hat, wird der angreifende oder anfallende Theil (aggressor) genennt. Derjenige, dem die Beleidigung bevorstehet, heist der Angefallene (aggressus), und die bevorstehende Beleidigung selbst wird der Anfall (aggressio) genennt.

Zusatz.

Die Größe einer überhängenden Beleidigung muß aus dem überhängenden Schaden bestimmt werden (§. 338.). Wenn ich also wissen will, wie viel die mir überhängende Beleidigung auf sich hat, so muß ich die Größe, Menge und Beschaffenheit derer daher zu erwachsenden Uebel untersuchen (§. 330.).

Ad §. 345.

Wenn wir uns bemühen, dem anfallenden (aggressori) in der Absicht, Uebel zuzufügen, um die überhängende Beleidigung von uns abzuwenden, so vertheidigen wir uns (nos defendimus). Man siehet leicht ein, daß der Verf. hier die Vertheidigung, in einem engern Verstande, nimmt, und dadurch eine gewaltsame Vertheidigung (defensio violenta) verstehet. Siehe §. 346. Zus. 1.

I. Zusatz.

Die Ursache einer (gewaltsamen) Vertheidigung ist eine überhängende Beleidigung, und wo keine überhängende Beleidigung ist, da findet keine Ursache einer gewaltsamen Vertheidigung statt.

II. Zusatz.

n. 1. **Den Beleidigungen vorbauen** (læsiones antevertere) heißt so viel, als die Beleidigungen, die man zwar noch nicht würklich erfahren hat, welche aber der andere in Ausübung zu bringen sich bestrebet, durch entgegen gesetzte kräftige Mittel zu verhindern. Z. E. Cajus hat dem Sempronius nichts zu Leide gethan, ihm keinen Schaden würklich zugefüget, und noch nicht vom Leder gezogen. Dieser befürchtet aber, nicht ohne Grund, daß er über kurz oder lang von jenem angefallen werde. Diesem zu folge, sucht er Mittel zur Befestigung des Friedens. Er räumet z. E. seinem Nachbar das Amt ein, dessentwegen er einen Krieg zu befürchten hat. Er sucht es dahin zu bringen, daß eine genaue Freundschaft, durch eine Vermählung, errichtet wird. Er läst die Festung schleifen, derentwegen er Verdrus befürchtet. Er läst sich in ein Bündniß mit den mächtigsten Potentaten ein u. s. w. Durch dergleichen Handlungen bauet man den Beleidigungen vor.

n. 2.

n. 2. Dieses Vorbauen der Beleidigungen mus man von der (gewaltsamen) Vertheidigung unterscheiden. Es fragt sich aber, worin dieser Unterschied bestehet? Wenn man auf die Erklärung des Verfassers siehet, so mus man behaupten, daß ein jeder, welcher sich vertheidiget, der Beleidigung vorzubauen sucht, indem die Vertheidigung dahin gehet, eine überhängende Beleidigung von sich abzuwenden, die einen noch nicht würklich getroffen hat (n. 1.) Man kann aber nicht sagen, daß ein jeder, welcher künftigen Beleidigungen vorbauet, sich vertheidige, indem jenes, ohne Zwangmittel, dieses aber nicht, geschehen kann (n. 1.).

n. 3. Vermöge des Redegebrauchs, scheinet es, daß man diese beiden Dinge besser, als es von dem Verfasser geschehen ist, unterscheiden mus. Dieses kann auf folgende Art geschehen. Wenn man eine bevorstehende Beleidigung befürchtet, so erwehlet man.

entweder Zwangmittel	oder gelindere Mittel, um sie zu hintertreiben.
Die Vertheidigung (defensio).	Die Vorbauung einer Beleidigung (anteversio læsionis).

Nun sind diese beyden Dinge wesentlich von einander unterschieden.

Ad

Ad §. 346.

Wer von einem andern angefallen wird, hat das Vertheidigungsrecht. Beweis:

Wer das Recht hat, einen andern, der ihn in Absicht des Seinigen, störet, zu zwingen, daß er seiner Pflicht ein Gnüge thut, der hat auch das Recht, denjenigen, der ihn stören will, mit Gewalt zu zwingen, daß er davon abstehet.

Nun hat ein jeder Mensch ꝛc.; Folglich ꝛc.

Der Untersatz ist aus dem §. 324. klar, und die Folge des Obersatzes ist daher beweislich, weil derjenige, so zu einem Endzwecke berechtiget ist, auch zu den Mitteln ein Recht hat, wodurch sein Endzweck erhalten werden kann (§. 94. Zus.).

Wer dazu berechtiget ist, den andern, der ihn stören will, mit Gewalt zu zwingen, daß er ihn nicht störet, der hat auch das Recht, dem andern, in der Absicht Uibel zuzufügen, um die überhängende Störung oder Beleidigung von sich abzuwenden.

Nun hat ein jeder Mensch ꝛc. Folglich ꝛc.

Wer das Recht hat, einen, der ihn stören will, in der Absicht, Uibel zuzufügen, um die überhängende Beleidigung von sich abzuwenden, der

hat

hat auch das Recht, sich wider den Anfallenden zu vertheidigen (§. 345.).

Nun hat ein jeder ꝛc.; Folglich ꝛc.

I. Zusatz.

Eine überhängende Beleidigung ist also eine gerechte Ursache einer gewaltsamen Vertheidigung (§. 345. Zus. 155.). Und weil eine Vertheidigung, ein äuserlicher Zwang ist (§. 345), dieser aber nur in Ansehung einer Beleidigung, statt findet (§. 325. Zus. II.), so erhellet, daß es keine andere gerechte Ursache einer Vertheidigung, als eine überhängende Beleidigung, gebe. Z. E. Cajus greifet an den Degen, und will Sempronius über den Haufen stoßen. Sempronius schmeißt ihn mit einer Stange an die Hand, daß er den Degen nicht ausziehen kann, oder stößt ihn über den Haufen. Ferner, Mävius gehet mit dem blosen Degen auf den Titius loß, und drohet ihn zu masakriren. Titius schieset ihn vor den Kopf. In diesen Fällen üben Sempronius und Titius ihr Vertheidigungsrecht aus, und haben eine rechtmäßige oder gerechte Ursache, sich zu vertheidigen. Gesetzt aber daß Cajus von dem Sempronius, eines ihm zugefügten Schadens halber, Ersetzung fodert, und deswegen willens ist, den Sempronius, der sich nicht in der Güte dazu bequemen will, mit Gewalt zu zwingen, den zugefügten Schaden zu ersetzen. Nun hat Sempronius keine gerechte Ursache, dem Cajus Uibel zuzufügen, und sich wider ihn zu vertheidigen, so lange Cajus weiter nichts thun

will, als durch gemäße Mittel, den Sempronius zwingen, den Schaden zu ersetzen, den dieser ihm zugefüget hat, und zu ersetzen vermögend ist.

II. Zusatz.

n. 1. Nun wollen wir einmal genauer die Beschaffenheit der Erkenntniß bestimmen, die wir von einer überhängenden Beleidigung haben müßen, wenn diese eine rechtmäßige Ursache der Vertheidigung seyn soll. Diesem zur Folge, wollen wir alle hieher gehörige Fälle aus einander setzen

Die Erkenntniß von der überhängenden Beleidigung

ist

entw. so beschaffen, daß man hinreichenden Grund hat, sie für wahr zu halten.	oder nicht
Nun ist die überhängende Beleidigung gewiß.	Die überhängende Beleidigung ist ungewis indem man, in diesem Falle, nicht den völlig hinreichenden Grund von ihrer Wahrheit erkennet. Man hat aber hier

entw. gleich viele Gründe, pro und contra (der Grund von der Wahrheit der überhängenden Beleidigung nähert sich dem hinreichenden Grunde eben so sehr, als er sich von ihm entfernet).	oder ungleiche Also sind die Gründe pro
Die überhängende Beleidigung ist zweyfelhaft.	entw. mehrere u. wichtigere Gründe, als die Gründe in contrarium.	oder wenigere u. nicht so wichtig.
	Die überhängende Beleidigung ist wahrscheinlich.	unwahrscheinlich.

Ist die überhängende Beleidigung zweifelhaft, oder unwahrscheinlich, so giebt sie keine rechtmäßige Ursache einer gewaltsamen Vertheidigung ab, indem wir nicht, in diesen Fällen, mit vernünftigem Grunde sagen können, daß uns eine Beleidigung bevorsteht. Non esse & non apparere in foro juris nat. pari passu ambulat. Wir bekommen also hier nur das Recht, der Beleidigung vorzubauen, und solche Anstalten zu machen, daß wir sicher seyn können. Folglich muß die überhängende Beleidigung entweder gewiß, oder doch zum wenigsten wahrscheinlich seyn, wenn sie eine rechtmäßige Ursache einer gewaltsamen Vertheidigung abgeben soll. Wenn man weis, daß wir keine einige zukünftige Begebenheit mit einer völligen Gewisheit, vorhersagen können, so sieht man leicht ein, daß der Verf. hier das Wort Gewisheit, nicht im strengsten Logischen Verstande nimmt, sondern dadurch eine völlig sittliche Gewisheit, oder eine große Gewisheit verstehet, als in solchen Fällen statt finden kann. Z. E. Cajus läst seinen Degen schleifen, sagt es denen Freunden des Sempronius, daß er ihn angreifen will, fodert ihn zum Zweykampfe aus, und gehet mit bloßen Degen auf ihn loß, u. s. w. Dieses nennt der Verfasser eine gewisse überhängende Beleidigung, weil man hier keinen einigen Grund zum Gegentheil in Betrachtung ziehen kann, sondern hinreichenden Grund hat, eine überhängende Beleidigung zu befürchten. Entdeckt man zwar einige Gründe zum Gegentheil

auf die wir; bey unsern Handlungen zu sehen gewohnt sind, aber man hat viel mehrere Grün. de, die überhängende Beleidigung für wahr zu halten, so nennt der Verfasser diese Beleidigung wahrscheinlich. Wenn man eine zukünftige Begebenheit in voraus bestimmen will, so muß man die gegenwärtige und vorbeygegangene Umstände mit einander vergleichen (Met. §. 596.). (*). Wenn nun mehrere von diesen Umständen vor die überhängende Beleidigung, als wider sie streiten, so ist sie wahrscheinlich. Die Wahrscheinlichkeit einer überhängenden Beleidigung muß also aus der Uibereinstimmung derer grösten und mehresten Umstände geschloßen werden. Siehe P. II. Log. auct. Folglich, wenn die mehresten und vornehmsten Umstände so beschaffen sind, daß wir daraus, auf die Bemühung des andern uns zu beleidigen schließen können, so ist die überhängende Beleidigung wahrscheinlich, und wir haben eine rechtmäßige Ursache einer gewaltsamen Vertheidigung (Zus. 1.). Hieraus sieht ein jeder ein, daß das Vertheidigungsrecht wider einen andern statt findet, wenn wir gewahr werden, daß er sich um die Mittel bekümmert, und sie würklich braucht, wodurch er seinen bösen Vorsatz in Ausübung bringen kann, wenn er seine Sorgfalt an den Tag legt,

die

(*) Ex præsenti impræguato per præteritum nascitur futurum.

die er anwendet, um die Hinderniſſe aus dem Wege zu räumen, ohne deren Wegräumung er uns nicht angreifen kann wenn wir merken, daß er auf Gelegenheit, uns zu beleidigen, lauret, und die Gelegenheit zu erwecken, und vom Zaune zu brechen bemühet iſt, u. ſ. w. Siehe Köhler l. c. §. 1113. &c., wo es heiſt: Læſio imminens eſt vel certo vel probabiliter talis. Ad læſionem probabiliter imminentem requiruntur indicia, a quorum exſiſtentia ad alterius conatum nos lædendi efficacem, haud temere argumentamur. Jus defenſionis locum habet, contra nos læſurum & ex conſequenti contra eum, qui conatu fertur efficaci nos lædendi. Ad ejusmodi conatum ab indagatione & uſu remediorum, a cura removendi obſtacula ab exſpectatione occaſionis, ab ejusque excitandæ ſollicitudine ſecure concludimus. *Jus itaque defenſionis locum habet contra alterum, in quo animadvertimus indagationem & uſum remediorum, quibus malignum propoſitum in actum mittere conititur, curam removendi obſtacula, exſpectationem occaſionis nos lædendi & ejus excitandæ ſollicitudinem &c.*

n. 2. Es giebt einige, die verlangen, daß man niemals eine gewaltſame Vertheidigung brauchen darf, bis man, mit einer mathematiſchen Gewißheit, einſieht, daß ein anderer uns angreifen und beleidigen wird. Allein, die-

diese Leute bemerken nicht, daß die mathematischen Beweise hier nicht angebracht werden können, und daß wir, in solchen Fällen mit einer sittlichen Gewisheit und einer überwiegenden Wahrscheinlichkeit zufrieden seyn müssen. Richelieu sagt deswegen, in seinem Testament politique, mit vollkommnen Rechte: Die Leute wären zur Staatsklugheit am wenigsten geschickt, welche eine übertriebene Sittenlehre hätten, und lauter mathematische Beweise foderten. Silhon, der bey dem Cardinal Mazarini in Diensten gestanden, hat bey seinem Ministre d' Etat, auch eine Abhandlung von einem sittlich politischen Beweise, in welcher er gewiesen, daß die mathematischen Beweise ganz anders, als die politischen Beweise beschaffen, wodurch man sich zu gewissen Unternehmungen bestimmet. Siehe Gundling in seinem J. N. & G C. VIII §. VIII. Non exspectandum in hoc statu est, donec actu lædar, quandoquidem Magistratus præsidia deficiunt: sufficit, me lædum iri certo: *certum vero non mathematice, sed moraliter ca.i debet.*

n. 3. Man wendet ein, daß man, wenn gleich die überhängende Beleidigung noch so wahrscheinlich wäre, so sey man doch nicht befugt, sogleich zuzuschmeissen, sondern man müsse erst auf alle Art, der Beleidigung vorzubauen, und gelindere Mittel anzuwenden suchen. Z. E. Man müße sich von seinem Feinde Cau-

tion

tion stellen lassen, daß er uns nicht angreifet, u. s. w. Man beruft sich hierbey auf die actionem damni infecti, daich meinen Nachbar belange, daß er ein baufälliges Gebäude, woraus mir ein Schaden zuwachsen könnte, entweder wegreiße, oder mir Caution stellen lasse, den Schaden, wenn er erfolgen sollte, mir zu ersetzen, wovon der tit. 2. lib. 49. ff. nachzulesen ist. „ Eben dieses, spricht „ der Hofrath Glafey l. c. p. 351, kommt „ in statu naturali unter Völkern vor, wenn „ zwey kriegende Partheyen, zu einer Zeit „ mit einander Friede machen, da die eine „ vor einen zukünftigen Anfall noch nicht „ genug gesichert ist. Denn, da mus solche Sicherheit der andern, durch Guarantien, Barieren, demolitiones und andere zulängliche Mittel, prästiret werden ꝛc. “. Ich gebe hier 1.) zu, daß, wenn keine überwiegende Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß wir angegriffen werden, so darf man noch nicht wider seinen vermeinten Feind Gewalt brauchen, sondern es ist einem nur erlaubt, alles in der Güte zu versuchen und denn kann er sich auch von seinem vermeinten Feinde Caution stellen lassen, so gut, als es in dem natürlichen Zustande angehet. Hiermit kommt auch Ludovici in seiner diss. de limitibus defensionis in bellis defensiv. p. 25. überein, wenn er daselbst spricht: Hac rerum conditione Princeps de securitate sua suorumque sollicitus prudenter milites conscribit, arma ceteraque in-

ſtrumenta bellica comparat, cives in armes exercet, urbes munit, fœdera cum amicis, & quorum intereſt, ſe non opprimi, facit, atque omnia adhibet media, quo in omnem paratus ſit eventum: interim *talis metus rei adhuc incerta jus, nondum dat vi alterum aggrediendi*, cum cogitationes & præſumtiones noſtræ nos adhuc fallere poſſint. Quid ergo conſilii *poſtulanda erit cautio de non offendendo* v. g. utille, a quo nobis metuimus, unum alterumve fortalitium in finibus noſtris ſitum noſtro præſidio & cuſtodiæ tradat, quale quid Belgæ fœderati ante exortum præſens bellum a Duce Andegavenſi, aut ſi mavis a Rege Galliæ, prætendebant. Quam cautionem ſi dare recuſet alter, eo ipſo hoſtilem erga nos animum ſatis prodit, ut ulterioris certitudinis cauſa eventum exſpectare jam imprudentis eſſet, unde nobis ipſis cautionem parare licet. 2). Ja, wenn gleich die überhängende Beleidigung wahrſcheinlich iſt, ſo gebe ich gerne zu, daß man noch, nach dem eigentlichen Naturrechte verbunden ſey, Friedensmittel zu ſuchen, und den Feind in der Güte zu bewegen, von der Beleidigung abzuſtehen, wenn NB. unſere Sicherheit nicht dadurch leidet, und wir nicht, auf dieſe Art, unſere Vortheile uns aus den Händen gehen laſſen, die wir haben würden, wenn wir gleich Gewalt brauchten. Inſofern hat der Geheimerath Gundling l. c. C. IX. §. 10. Recht,

wenn

wenn er den Freyherrn von Pufendorf deswegen tadelt, weil dieser ohne Unterschied, ganz allgemein behauptet, daß man, in Ansehung einer überhängenden Beleidigung, sogleich Gewalt brauchen kann, und daß es nur ein politischer Fehler sey, wenn man die Friedensmittel nicht erst versucht, ehe man zum Degen greift. Daß unser Verfasser hierinn mit mir übereinkommen muß, wird man leicht einsehen, wenn man nur auf die Einschränkung Achtung giebt, die er zu dem §. 224. hinzugethan hat. 3) Gesetzt aber, daß ich glaube, über meinen Feind Meister zu werden, wenn ich ihn unvermuthet überfalle, zweifle aber, etwas mit ihm auszurichten, wenn er es vorher in Erfahrung bringt. Was ist nun zu thun? Die gewaltsame Vertheidigung ist hier das sicherste Mittel. Denn es ist ungewis, ob ich mit der Güte etwas ausrichte, und ich lasse, durch eine solche Art zu handeln, mir die Vortheile aus den Händen fahren, die ich würde gehabt haben, wenn ich sogleich Gewalt gebraucht hätte. Um meiner eigenen Sicherheit willen, bin ich also, unter solchen Umständen verbunden, mich auf eine gewaltsame Art zu vertheidigen.

III. Zusatz.

n. 1. Wer sich auf eine gerechte Art vertheidiget, bedienet sich seines Rechts (§. 346.). Folglich beleidiget und störet er niemand (§. 346.). Die Uibel also, welche aus seiner gerechten

Vertheidigung entstehen, sind nicht als ein eigentlicher Schade anzusehen (§. 330.). Folglich ist der Vertheidiger seiner selbst zu keiner Schadenersetzung verbunden (§. 332.).

n. 2. Es ist zu merken, daß dieses von dem Übel zu verstehen sey, welches dem Störer aus der Vertheidigung zuwächst. Z. E. Ein Fürst, der sich wider einen andern gewaltsamer weise vertheidiget, marschiret mit seinen Truppen in das Land seines Feindes, verwüstet seine Länder, verdirbt das Korn, ruiniret die Häuser u. s. w. Diese Übel, die jener Fürst um sich zu vertheidigen, hat ausüben müssen, können kein Schade in Ansehung seines Feindes, genennt werden. Folglich, ist er auch nicht hier zu einer Schadenersetzung verbunden. Daß der n. 1. erwiesene Satz auf diese Art erkläret werden mus, lehret sein Grund und wahrer Verstand. Er gründet sich auf die Regel: Qui juri suo utitur nemini facit injuriam. Weil man nun sein Recht braucht wider seinen Feind, und nicht wider einen andern, den der Streit nichts angehet, so erhellet, daß es nur vom Feinde zu verstehen sey, wenn der Verf. spricht, daß der Vertheidiger seiner selbst niemand beleidiget und störet. Folglich gilt es auch nur vom Feinde, wenn der Verf. spricht, daß der Vertheidiger seiner selbst niemand Schaden zufüget.

IV. Zusatz.

§. 1. Gesetzt also, daß der Vertheidiger einem dritten Uibel zufüget, wider den er nicht streitet, so mus man solche Uibel zu denenjenigen Uibeln rechnen, welche aus einer Störung oder Beleidigung des Dritten, in diesem entstanden (§. 325.). Folglich sind die Uibel, welche der Vertheidiger einem Dritten zufüget, als ein würklicher Schade, in Absicht des Dritten zu betrachten (§. 330.). Z. E. Ein Fürst verfolget seinen Feind, der durch ein fremdes Land gehet. Das Treffen wird an diesem Orte geliefert, und das Land dadurch stark mitgenommen. Der Fürst welcher in diesem Falle sich vertheidiget, ruiniret das fremde Land und kann nicht anders handeln, wenn er sich gehörig vertheidigen soll. Dieses Uibel ist in Ansehung des Dritten, ein würklicher Schade.

§. 2. Ein jeder Schade mus ersetzet werden (§. 333.). Es entstehet also die Frage: Wer diesen Schaden ersetzen soll, so aus der gewaltsamen Vertheidigung eines Menschen, einem Dritten erwächst? Antwort: Der angreifende Theil (aggressor). Denn wer einen Schaden eigentlich verursachet, der mus ihn ersetzen. Nun aber mus man behaupten, daß der angreifende Theil den Schaden, so aus der wider ihn gebrauchten gewaltsamen Vertheidigung einem Dritten zuwächst, verursachet habe. Folglich mus auch der aggressor

die-

diesen Schaden ersetzen. Der Obersatz ist aus dem §. 333. klar Der Untersatz ist auch offenbar. Denn der aggressor ist die Ursache von der gewaltsamen Vertheidigung, so man wider ihn brauchen mus (§. 344. 178.). Diese ist die Ursache von dem, Schaden, so einem Dritten zugefüget worden ist (per hypoth.). Folglich ist auch der aggressor die Ursache von dem einem Dritten, durch die gewaltsame Vertheidigung zugefügten Schaden (caussa enim caussæ essentialiter subordinatæ est etiam caussa caussati).

I. Anmerkung.

Damit man den Nutzen dieser Lehre desto besser einsehen kann, so wirft der Verfaßer hier eine Frage auf, die also lautet: Si tertius in re commodata damnum dederit, invito commodatario utrum commodatarius hoc reparare debebat, nec ne? Z. E. Cajus hat dem Sempronius seinen Rock geliehen. Mävius verdirbt den Rock wider den Willen des Sempronius. Es fragt sich ob Sempronius oder Mävius dem Cajus diesen Schaden ersetzen soll? Man mus um diese Frage ordentlich zu beantworten, verschiedene Fälle genau unterscheiden. Der dritte (Mävius), welcher in Ansehung der geliehenen Sache, einen Schaden angerichtet hat

entw. das Recht gehabt, dem commodatario (Sempronius) Uibel zuzufügen, wodurch zugleich die geliehene Sache beschädiget wird. Z. E. Sempronius hat den Mävius beleidiget, deßentwegen ihn dieser rechtmäßiger weise zu Schande hauet, und ihm den Rock verdirbt.

In diesem Falle, ist der commodatarius (Sempronius) als aggressor anzusehen, und mus deswegen den Schaden ersetzen, den der tertius, als sui defensor angerichtet hat (Zus. IV.).

oder nicht.

Folglich ist der commodatarius

entw. die Ursache dieser Stdrung u. des Schadens, Z. E. Sempronius und Mävius spasen mit einander, und Sempronius, als commodatarius, ist selbst Schuld daran, daß ihm Mävius ein Loch in den Rock reißet.

oder nicht.

In diesem Falle, ist nicht der commodatarius, sondern der tertius (Mävius) schuldig, dem Cajus den Schaden zu ersetzen.

Auch in diesem Falle, ist der commodatarius zur Schadenersetzung verbunden.

Auf diese Art beantwortete der Verfasser selbst die aufgeworfene Frage. Man siehet aber leicht ein, daß der commodatarius, sowohl in dem ersten als in dem zwoten Falle, die Ursache von dem Schaden sey. Folglich kann man auch nur zween Fälle setzen. Der Commodatarius ist von dem in re commodata, von einem Dritten angerichteten Schaden

entweder die Ursache

Commodatarius mus den Schaden ersetzen.

oder nicht.

Der tertius mus den Schaden ersetzen.

Wenn

Wenn der Commodatarius nicht Schuld daran ist daß ein Dritter, in re commodata, einen Schaden anrichtet, so ist der Schade, in Ansehung des Commodatarii, als ein damnum casuale und fortuitum anzusehen, den er nicht zu ersetzen schuldig ist. Siehe des Geheimerath Gundlings Discours über sein Natur- und Völkerrecht. S. 324. wo es heist: Prinz Louis von Baden hat 25. Stücke von der Stadt Nürnberg entlehnet. Wie das Fort Kehl restituiret worden, so bekam man auch die Stücke wieder: aber die meisten waren vernagelt. Die Stadt Nürnberg wollte die Stücke wieder haben. Qu. ob sie solche annehmen müssen, wie sie waren? Der Marggraf sagte: Ihr habt gewust, daß es eine Vestung, welche den Franzosen exponiret ist. Wenn mir einer ein Pferd lehnet in eine Bataille, so mus er gewärtig seyn, daß solches todt geschossen wird. Freylich, wenn ich einem was lehne, so mus er solches restituiren in eadem specie, er mus omnem diligentiam adhibiren. Man mus aber auch sehen, zu was eine Sache gelehnt wird. Lehne ich Stücke an eine Vestung, so kriege ich nichts wieder, wenn sie von dem Feinde weggenommen werden. Wir haben einen casum gehabt, nicht weit von Minden aus Westphalen, da einer seine Braut nach Hause holen wollen, und sein Nachbar hat seine Pferde mit darzugegeben. Wie sie einen Berg hinauf gefahren, fiel ein Pferd von des Nachbars Pferden um. Der Nachbar wollte solches ersetzt haben. Der Bräutigam aber antwortete: ihr habt gewust, daß das Pferd den Berg hinauf mus, ich habe meine andere Pferde darneben gespannet, die

Leben noch, also kommt es darauf an, ob es nicht per casum fortuitum geschehen. Außer solchen Fällen aber mus einer das Commodatum allezeit restituiren: Denn es ist einer obligiret ad rem eandem restituendam. „

V. Zusatz.

Wer uns hindert, daß wir uns nicht unsers Vertheidigungsrechtes bedienen können, der beleidiget oder störet uns in dem Unsrigen (§. 329.). Die Uibel also, welche aus dieser Hinderung uns zuwachsen, sind ein würklicher Schade (§. 330.), dessen Ersetzung wir von demjenigen fodern können der uns gehindert hat (§. 333.). Z. E. Cajus greift einen Dieb an, der ihm seine göldene Uhr weggenommen, Sempronius hält den Cajus fest damit der Dieb davon laufen kann. Insofern nun Cajus erst den Dieb in seiner Gewalt hatte, und sich an ihm erholen konnte, hernach aber durch den Sempronius geschehen ist, daß er nicht mehr von dem Dieb eine Ersetzung bekommen kann, so ist Sempronius verbunden, dem Cajus seine Uhr zu bezahlen.

Ad § 347.

Derjenige, der angegriffen wird, hat das Recht einer gewaltsamen Vertheidigung (§. 346.). Folglich hat er das Recht dem angreifenden Theile Uibel zuzufügen, damit er von der überhängenden Beleidigung, die er im Sinne hat, abstehet (§. 345.). Der angreifende Theil heist einer, sobald als er nur

alle

eine Bemühung hat, einem andern Uibel zuzufügen wenn er gleich noch nicht seine Bemühung ins Werk gerichtet hat (§. 344.). Folglich hat der Angegriffene das Recht, dem angreifenden Theile Uibel zuzufügen, noch eher, als dieser jenem würkliche Uibel zugefüget hat. Weil nun hierin das Recht des Vorsprungs (jus præventionis) bestehet, so ist klar, daß aus dem Vertheidigungsrecht, das Recht des Vorsprungs folget, oder ein jeder, welcher von einem andern angegriffen wird, das heist, dem ein anderer Uibel zuzufügen willens ist, hat schon das Recht zuzuschmeisen, noch eher, als der Angreifende zuschmeist. Man kann also seinen Feinden, die alle Anstalten machen, einen zu beleidigen, das prævenire spielen. Diejenige, welche behaupten, daß man nicht eher zuschmeisen oder vom Leder ziehen darf, bis der Feind uns würklich Uibel zufüget, nennet Gundling Schulfüchse. Siehe §. 346. Zus. II. Erl.

Anmerkung.

Hieher gehören die Worte des Rechtsgelahrten Cajus, wenn er l. 4. ff. ad leg. Aquil. spricht, daß die natürliche Vernunft einem erlaubt, sich wider eine bevorstehende Gefahr zu vertheidigen. Siehe auch Gundlings Discours über das Natur- und Völkerrecht, S. 110. ꝛc.

Ad §. 348.

n. 1. Wer sich nur mit proportionirlichen Mitteln vertheidiget, von dem spricht man, daß

er

er die Grenzen der Vertheidigung nicht überschreitet (terminos defensionis non violare s. defensionem ultra terminos defensionis non porrigere).

§. 2. Mittel sind solche Dinge, die sich auf einen Endzweck beziehen, durch deren Gebrauch der Endzweck erhalten werden kann (§. 185). Proportionirliche oder gewisse Mittel sind also solche, welche hinreichend sind, den Endzweck zu erreichen. Wer also, bey der Vertheidigung nichts, als proportionirliche Mittel braucht, der füget seinem Feinde nicht grössere Übel zu, als hinreichend sind, die überhängende Beleidigung von sich abzuwenden. Hieraus ist klar, wenn einer innerhalb den Schranken einer gerechten Vertheidigung verbleiben, oder die Gränzen der Vertheidigung nicht übertreten will, er alsdenn seinem Feinde nicht grössere Übel zufügen darf, als hinreichend sind, die überhängende Beleidigung von sich abzuwenden. Handelt er hierwider, so überschreitet er die Gränzen einer gerechten Vertheidigung (§. 345.).

Ad §. 349.

Der Vertheidiger seiner selbst darf nicht die Grenzen der Vertheidigung überschreiten. Denn überschreitet er die Gränzen der Vertheidigung, so füget er seinem Gegentheile mehrere und grössere Übel zu, als erfodert wird, um die überhängende Beleidigung von sich abzuwenden (§.

348.). Folglich ist die überhängende Beleidigung nicht die Ursache von denen unnöthigen Uebeln anzusehen, die er dem angreifenden Theile zufüget. Folglich hat er unter diesen Umständen, keine rechtmässige Ursache, seinem aggressori Uibel zuzufügen, und beleidiget ihn also vollkommen (§. 346. Zus. I.). Folglich darf man nicht, wenn man sich vertheidiget, die Gränzen einer gerechten Vertheidigung überschreiten.

I. Zusatz.

Wenn der Vertheidiger seiner selbst nicht innerlich ein Freund seines aggressoris ist, so kann es leicht kommen, daß er die Gränzen einer gerechten Vertheidigung überschreitet. Folglich ist der Vertheidiger verbunden, ein innerlicher Freund von seinem Feinde zu seyn. Siehe §. 307. Zus. 1. Die Regeln der Klugheit verbinden uns auch hierzu. Denn wenn man ein innerlicher Feind von seinem aggressore ist, so geräth man in eine heftige Leidenschaft, wenn man sich wider ihn vertheidigen soll. Hierdurch kommt man außer den Stand der Ueberlegung, und kann nicht mehr seine eigene Vertheidigung ordentlich verrichten. Daher heißts: Man muß nicht wider seinen Feind zornig und hitzig werden, sondern contenance behalten. Man vergleiche hiemit §. 307. ꝛc.

II. Zusatz.

n. 1. Es fragt sich also, was für Mittel, und wie große Mittel der Vertheidiger brauchen soll,

soll, wenn er, seiner Pflicht gemäß, innerhalb den Schranken einer gerechten Vertheidigung verbleiben will? Aus dem vorhergehenden erhellet so viel, daß er so große Mittel erwählen und brauchen kann, als erfodert wird, um die überhängende Beleidigung von sich abzuwenden. (§. 348. 349.) Folglich muß die Beschaffenheit und Größe der Mittel, deren er sich bedienet, aus der Gefahr ermessen werden, worinn er sich befindet.

Sind die Mittel, die er braucht, nicht schärfer, als erfodert wird, um aus der Gefahr zu kommen, so hat er nicht die Grenzen der Vertheidigung überschritten. Wofern er aber die Gefahr, durch gelindere Mittel, hinlänglich vertreiben könnte, und nichts desto weniger härtere Mittel ergreift, so ist er in seiner Vertheidigung zu weit gegangen.

n. 2. Es giebt verschiedene Lehrer des Naturrechts, welche behaupten, daß man aus der Größe der überhängenden Beleidigung oder der bevorstehenden Uebel, die Größe der Vertheidigungsmittel ermessen müße. Allein, solche Leute nennet Gundling in seinem Discours, über das Natur und Völkerrecht, gelehrte Enthusiasten, und zwar verdienen sie von Rechtswegen getadelt zu werden. Denn *a*) ein solches Mittel, welches denen bevorstehenden Uebeln gleich und proportionirlich ist, ist deswegen nicht der Vertreibung dieser Uebel und der Gefahr proportionirlich. Z. E. Sem-

pronius hat zu befürchten, daß ihm Cajus ein Stück Land wegnimmt. Gesetzt, daß er dem Cajus ein Stück Land wegnimmt, so jenem gleich ist, oder auch ihm ein anders Uebel zufüget, so dem zu befürchtenden Uebel gleich geschätzet werden kann. Hat Sempronius nun ein solches Uibel erwählet, wodurch er die überhängende Beleidigung gewiß von sich abwenden wird? Keinesweges. Diesem ohnerachtet kann er noch immer die überhängende Beleidigung mit Grunde befürchten, und in der Gefahr bleiben, um das Seinige zu kommen. β) Wie will man die Größe der überhängenden Uebel immer genau bestimmen? Weis ich, wenn der andere mir eine Maulschelle geben will, daß er nicht weiter gehen wird? Hiermit kommt der berühmte Lehrer des Naturrechts, der Prof. Köhler l. c. §. 1118. überein, wenn er daselbst spricht: Ponas malum, quod est æquale s. proportionatum propulsationi malorum, quæ tibi aggressor vult infligere, sed inæquale iisdem malis; ponas aliud malum, quod quidem est æquale malis, tibi ab invasore exspectandis, sed minus proportionatum malis iisdem propulsandis; jure gaudes arripiendi prius malum, quod est proportionatum propulsationi malorum, licet illud iisdem malis, tibi alias subeundis, sit minus proportionatum.

n. 3. Andere Lehrer des Naturrechts sprechen, daß unsere Vertheidigungsmittel oder Waffen

den

den Waffen des Feindes proportionirlich seyn müssen, und daher schwatzen sie ein Langes und Breites von der Gleichheit der Waffen. (de paritate armorum). Allein, man siehet leicht ein, daß es nicht überhaupt von dem Vertheidiger erfodert werden kann, daß er keine andere Waffen brauchen darf, als welche von seinem Feinde gebraucht werden. Er muß solche Waffen führen und brauchen, die der Gefahr proportionirlich sind, worin er sich befindet, sie mögen nun den Waffen des Feindes gleich oder ungleich seyn. Z. E. Cajus greifet den Sempronius mit einem Stock oder Degen an, und man kann nicht sagen, daß Sempronius die Grenzen der Vertheidigung überschreitet, wenn er sich einer Pistole bedienet, und dem Cajus für den Kopf schiesset, insofern er seine Gefahr für so groß hält, daß er glaubt, diese erfoderte ein solches Mittel. Hiermit kommt auch der Prof. Köhler l c. §. 1117. überein, wenn er spricht: ponas remedium, quod est æquale seu proportionatum propulsationi periculi, sed inæquale remedio, quo aggressor utitur ad te lædendum; ponas aliud remedium, quod quidem est æquale remedio, quo invasor in te violando uti velit, sed minus proportionatum propulsando periculo; jure gaudes arripiendi prius remedium, quod est proportionatum seu æquale propulsationi periculorum, licet illud sit inæquale remedio invasoris. Siehe auch Glafeys Recht der Vernunft Lib. VI. Cap. III. §. 7. ꝛc.

wo es heißt: Es ist dadurch, daß die Gesetze der Natur einem das Recht geben, den andern mit Gewalt von sich abzutreiben, ihm nicht gleich determiniret und vorgeschrieben, was vor Waffen er wider seinen aggressorem gebrauchen soll, ob er den Degen, oder ein bey sich habendes Pistol ergreifen, ob er hauen oder stechen, schlagen oder werfen will, sondern es ist die Art seiner Defension, und der Gebrauch der Waffen seinem Gutdünken überlassen, und ihm frey gestellt, was vor Waffen und Arten er aus 4, 5, 6 ley, oder so viel er deren bey sich führet, ergreifen will, wenn nur selbige hinlänglich sind, und damit die Grenzen der erlaubten Defension nicht überschritten werden ... Ich setze daher zum principio unsrer vorhabenden Meditation: Alle diejenigen Arten zu kriegen, wie auch diejenigen Waffen sind erlaubt, wodurch der Zwek des Krieges, nemlich der Friede, oder die Erlangung meines Rechtes, erhalten werden kann; dahingegen alle diejenigen verboten sind, welche zu sothanen Endzweck gar nichts beytragen. „ In dem folgenden §. 14. ꝛc. behauptet er so gar wider Cocceji, in diss. de armis illicitis, daß die mit Widerhaken gemachte Pfeile der Türken, die Vergiftung der Brunnen und Waffen, Dratkugeln, Strikbomben, und andere sehr gefährliche Kriegsinstrumente, nach Beschaffenheit der Umstände, dem nothwendigen natürlichen Rechte gemäß, gebraucht werden können. Wenn Hexen, spricht Gundling, an sich erlaubt, und

es

es wäre eine natürliche Kunst, so ist kein Zweifel, daß ich es auch thun könnte, bey meinem Feinde. Man kann, spricht er, die allergefährlichsten Waffen gebrauchen, alles anzünden, keinen Stein auf dem andern lassen. Ich wollte, daß ich meinem Feinde könnte ein solch Schrecken einjagen, daß, wenn er geschoßen würde, so schrie, daß er über 6 Häuser könnte gehöret werden; da würden es andere auch hören, davor erschrecken, und Friede machen. Ja, wenn ich könnte einen Feuerregen machen, ich thäte es ꝛc. Er vertheidiget, aus diesem Grunde, die That des General Steinbocks, welcher die Stadt Altona anzündete, und dadurch die Einwohner in die allerelendeste Umstände setzte. Wie der rußische Kaiser, spricht Gundling, Reval belagerte, so war unter seinen Leuten die Pest, da schmieß er todte Körper in den Fluß, daß sie nach Reval floßen, und die Pest dahin kam. Hierdurch effectuirte er, daß sie sich ergaben, da er sonst noch lange hätte müßen davor liegen, und er hat das Recht gehabt, sich solcher Mittel zu bedienen. „ Wie soll man also die Rechtmäßigkeit und Unrechtmäßigkeit der Waffen bestimmen? Einige gehen hier auf folgende Art zu Werke:

entweder blos dem Feinde Schaden zu,	oder auch andern Unschuldigen.
In diesem Falle spricht man, daß die Waffen, wenn sie gleich noch so grausam wären, gerecht seynd.	In diesem Falle, heißts, sind sie ungerecht.

Allein, diese Art zu verfahren entscheidet gewiß die Sache nicht. Denn 1) wenn gleich die Waffen einem Dritten nicht schaden, so können sie doch leicht so beschaffen seyn, daß man, durch ihren Gebrauch die Grenzen der Vertheidigung überschreitet, in welchem Falle sie ungerecht sind. Es gefällt mir deswegen nicht, wenn einige sprechen, man könne seinem Feinde auf alle Art schaden, indem, wenn man gerecht handeln will, die Grenzen der Vertheidigung heilig beobachtet werden müßen. Wenn es die Gefahr, worin wir uns befinden, erfodert, so können wir unsern Feind mit vergifteten Pfeilen todt schiessen, lebendig an den Beinen aufhängen, und ihm alle die Uibel zufügen, ohne welche wir keine Sicherheit und keinen Frieden erhalten können, wo es aber nicht die Gefahr und unsere Sicherheit erheischet, würden wir überaus ungerecht handeln, wenn wir uns solcher Mittel bedienen wollten. Man kann also nicht so schlechthin, ohne alle Einschränkung, behaupten, daß alle die Waffen gerecht sind, die blos dem Feinde schaden. 2) Man kann auch

nicht

nicht allgemein behaupten, daß alle die Waffen ungerecht sind, wodurch man einem Dritten Schaden zufüget. Gesetzt, daß unsere Gefahr so groß sey, daß wir keine Hofnung haben, Sicherheit und Frieden zu erhalten, wo wir nicht die Brunnen vergiften, mit dem Russischen Kaiser, die Todten in den Fluß schmeisen, und aus den Mörsern Stinktöpfe werfen; so haben wir allerdings, nach dem strengen natürlichen Rechte, die Befugniß, uns solcher Mittel zu bedienen. Der aggressor ist Schuld daran, daß wir so handeln. Die Uebel also, welche andern Unschuldigen dadurch zugefüget werden, verursachet der aggressor und sie müssen auf seine Rechnung geschrieben werden. (§. 346. Zus. IV.) Der Hofr. Darjes verfähret hier folgender Gestalt:

Die Waffen fügen

entw. blos dem Feinde Schaden zu. In diesem Falle, werden durch ihren Gebrauch,	oder auch andern zugleich. | ungerechte Waffen.
entw. die Grenzen der Vertheidigung übertreten. | ungerechte Waffen.	oder nicht. | gerechte Waffen.

Man siehet hierbey ein, daß der Hofrath in dem Stücke accurater, als einige andere, zu Werke gehet, daß er nicht behauptet, daß alle Waffen, die blos dem Feinde schaden, gerecht sind, sondern, daß auch in diesem Falle, wo die Waffen nicht ungerecht seyn sollen, die

Grenzen einer gerechten Vertheidigung beobachtet werden müßen. In dem Stücke aber gehe ich von dem Hrn. Hofr. ab, daß ich nicht alle Waffen ungerecht nenne, die unschuldigen Leuten schaden, und ich glaube, daß meine Meinung seinem eignen System gemäßer sey, als die Meinung, welche er heget. Wenn man daran zweifelt, so überlege man hierbey §. 346. Zus IV. Ich würde also in dieser Materie so verfahren:

Die Waffen schaden

entw. bloß dem Feinde. oder auch andern. Die rechtmäßige und hinlängliche Vertheidigung und die Sicherheit

Hier werden die Grenzen der Vertheidigung

entw. über- treten, | ungerechte Waffen | oder nicht | gerechte Waffen.

erfodert entw. nothwendig solche Waffen | gerechte Waffen. | oder nicht. | ungerechte Waffen

Mit meiner Lehre kommt Gundling, Glafey ll. cc. und viele andere Lehrer des Naturrechts überein, welche zugleich mit mir, in Ansehung des andern Hauptgliedes, nicht mit dem Hrn. Hofr. übereinkommen. Wenn ich behauptet habe, daß es, unter gewissen Umständen, im Kriege erlaubt sey, vergiftete Waffen zu brauchen, die Brunnen zu vergiften, und andere dergleichen so genennte barbarische Kriegsmittel zu brauchen, so ist nur von dem eigentlichen nothwendigen Naturrecht, im

strengen Verstande, die Rede. Ich widerspreche also hierdurch keinesweges dem Grotius, Glafey, und andern, welche sagen, daß man wider das willkührliche Völkerrecht (jus gent. voluntarium) handelt, wenn man sich solcher Mittel bedienet.

ad §. 350.

n. 1. Wenn einer von dem andern in eine unvermuthete Gefahr gesetzt wird, so kann es ungemein leicht geschehen, daß er durch die Vorstellung der vielen Uibel, so er zu befürchten hat, in sehr heftige Affekten kommt. (§. 24) Unter diesen Umständen, setzt der Anfallende den Angegriffenen in einen solchen Zustand, worinn er nicht im Stande ist, auf die Grenzen einer gerechten Vertheidigung gehörig Acht zu geben. (§. 22 ꝛc.) Uiberschreitet also der Angegriffene oder der Vertheidiger seiner selbst, in diesem Falle, die Schranken einer gerechten Vertheidigung, so ist dieses ihm nicht, sondern vielmehr dem angreifenden Theile, zuzurechnen, (§. 213. 219.) Es ist also offenbar, daß die von dem Vertheidiger geschehene Uibertretung der Grenzen der Vertheidigung nur dem angreifenden Theile zugerechnet werden kann, insofern dieser die Uibertretung verursachet hat. Z. E. Kajus greifet den Sempronius, in der Abenddämmerung, mit einem Geschrey, bey der Brust an, und spricht, daß er geschwin-

schwinde den Beutel hergeben soll. Sempronius zieht vom Leder, verstümmelt dem Kajus seine beyden Hände, und stößt ihn, wie er sich mit der Flucht retten will, in der größten Verwirrung, über den Haufen.

n. 2. Wenn aber, und insofern die Uibertretung der Grenzen der Vertheidigung sich auf den Willen des Vertheidigers beziehet, ist sie ihm auch zuzurechnen, (§. 213. 219.) und nachdem diese Uibertretung, aus einem Versehen oder mit Vorsatz, geschehen ist, darnach ist sie ihm weniger oder mehr zuzurechnen. (§. 217. n. XVI.) Diese Fälle kann man in folgende Tabelle bringen:

Der Vertheidiger übertrit die Grenzen einer gerechten Vertheidigung.	Hiervon ist der Grund
entw. in dem aggressore	oder in aggresso zu suchen. Dieser handelt dabey.
habeat sibi.	1. culpose. 1. dolose.

In diesen beyden Fällen wird die Uibertretung dem aggresso, im ersten Falle aber weniger, als im andern zugerechnet.

n. 3. Der Verfasser spricht, man soll hierbey über den §. 205. ꝛc. reflektiren, wo die Eintheilung vom dolo ex proposito und dolo ex re vorkommt. Wenn der Vertheidiger anfangs die Uibertretung der Grenzen der Vertheidigung zur Absicht gehabt, so ists eine actio dolosa ex proposito. Wo er aber dieses nicht anfangs

fangs zur Absicht gehabt, doch aber die Uibertretung ex post facto gut heißt, und billiget, so findet der dolus ex re statt. Das erste wird ihm mehr, als das letzte, zugerechnet. (§. 217. n. XVII.) Gesetzt, daß einer, aus dem Versehen, die Grenzen der Vertheidigung überschritten, und deswegen dem aggressor hernach keine Schadenersetzung thun will, so ist seine Uibertretung als eine actio dolosa ex re, zu betrachten.

ad §. 351.

Wenn die Uibertretung der Grenzen der Vertheidigung sich auf den Willen des Vertheidigers beziehet, so wird er dadurch *in aggressorem* verwandelt. Denn, wenn die Uibertretung der Grenzen der Vertheidigung sich auf den Willen des Vertheidigers beziehet, so hat er eine Bemühung, dem andern größere Uibel zuzufügen, als nöthig ist, um die überhängende Beleidigung von sich abzuwenden. (§. 349. 33.) Folglich ist in dem Vertheidiger eine Bemühung vorhanden, dem andern, ohne gerechte Ursache, Uibel zuzufügen. (§. 349.) Er hat also eine Bemühung, den andern in dem Gebrauch und Besitz des Seinigen zu stören, (§. 277.) und folglich ihn zu beleidigen. (§. 325.) Derjenige, so eine Bemühung hat, den andern zu beleidigen, ist ein aggressor. (§. 344.) Folglich, wenn die Uibertretung der Grenzen der Vertheidigung sich auf den Willen des Vertheidigers beziehet, so wird er dadurch in den angreifen-

den

den Theil (aggressorem) verwandelt. Man kann diesen Beweis auch kurz so führen: Wenn die Uibertretung der Grenzen der Vertheidigung sich auf den Willen des Vertheidigers beziehet, so hat er eine Bemühung, sie zu übertreten, und also den andern vollkommen zu beleidigen. (§. 349.) Folglich wird er dadurch der angreifende Theil.

Zusatz.

n. 1. Gesetzt, daß der Vertheidiger die Grenzen der Vertheidigung überschreiten will, so will er die Gesetze nicht beobachten. (§. 349. 108.) Folglich handelt er boshafterweise (dolose)(§.165.) Es gehet also an, daß der Vertheidiger seiner selbst in einen aggressorem ex dolo verwandelt werden kann. (§. 351.) Dieses kann sowohl ein dolus ex proposito, als ein dolus ex re seyn. (§. 205.) Siehe §. 350. Erl.

n. 2. Ich sehe vorher ein, daß man hier dem Verf. einen scheinbaren Einwurf machen wird. In dem §pho. selbst hat der Verfasser bewiesen, daß der Vertheidiger durch Uibertretung der Grenzen der Vertheidigung, in den angreifenden Theil (sive ex dolo sive ex culpa) verwandelt wird, und in diesem Zusatze thut er insonderheit dar, daß der Vertheidiger auch ex dolo diese Verwandlung ausstehen kann. Es scheinet aber, als wenn man, vermöge der im §pho. selbst angenommenen Bedingung, ganz allgemein behaupten müßte, daß ein jeder Ver-

theidiger seiner selbst, insofern nämlich die Urbertretung der Grenzen der Vertheidigung sich auf seinen Willen beziehet, in den angreifenden Theil, aus Bosheit, verwandelt wird, welches aber der Verfasser doch nicht behauptet: Man würde etwa so schließen: Wenn die Uibertretung der Grenzen der Vertheidigung sich auf den Willen des Vertheidigers beziehet, so will er die Grenzen der Vertheidigung übertreten. Folglich will er, unter diesen Umständen, die Zwanggesetze nicht beobachten, (§. 349. 108.) und also ist er ein aggressor ex dolo worden. (§. 351.) Allein, den ersten Satz wird der Verfasser in diesem Einwurfe nicht zugeben, daß der Vertheidiger die Grenzen der Vertheidigung überschreiten will, insofern die Uiberschreitung sich auf seinen Willen beziehet. Wenn er aus einer Unwissenheit, die er aber hätte vermeiden können, die Grenzen der Vertheidigung überschreitet, so kann ich schon sagen, daß diese Uiberschreitung sich auf seinen Willen oder seine Willkühr beziehet, (§. 117.) aber, unter diesen Umständen, kann man nicht eigentlich sagen, daß die Uiberschreitung ein actus voluntatis sey, oder daß er sie gewollt, und mit Vorsatz ausgeübet hätte. Ich muß also aus Liebe zur Wahrheit, die meine Hauptabsicht in dieser ganzen Sache ist, den Verfasser in diesem Stücke vertheidigen, und dieses um so viel mehr, da ich es mit vollkommenen Grunde thun kann.

n. 3. Wenn der Vertheidiger seiner selbst ungerechte Waffen braucht, und dieses sich auf seinen Willen beziehet, so beziehet die Uibertretung der Schranken der Vertheidigung sich auf seinen Willen, (§. 349. Zus. 11. Erl.) und also wird er dadurch in den angreifenden Theil verwandelt. (§. 351.) Daher spricht Grotius, daß die Ungerechtigkeit der Waffen eine rechtmässige Ursache des Krieges sey.

Ad §. 352.

Die Vertheidigung seines Leibs und Lebens heißt die Nothwehre (moderamen inculpatæ tutelæ.) Hiebey ist also zu merken: 1) Die Nothwehr ist eine Vertheidigung. Folglich, wo die Nothwehr statt finden soll, da muß eine überhängende Beleidigung seyn. (§. 345.) Wo also keine überhängende Beleidigung vorhanden, da findet keine Nothwehr statt. Hierdurch unterscheidet sich die Nothwehr von dem Nothrechte. (casu necessitatis absolutæ) (§. 266. ꝛc. Erl.) 2) Eine geringe Beleidigung giebt keine Ursache der Nothwehr ab, sondern Leib und Leben müssen hier angegriffen werden. Eine geringe Beleidigung giebt schon eine Ursache einer gerechten Vertheidigung überhaupt ab. Nur kann eine solche Vertheidigung, um des Redegebrauchs willen, keine Nothwehr genennt werden. Siehe Nettelbladts Syst. elem. jurispr. nat. p. 215, wo es heißt: Defensio, quæ locum habet, si delicta in corpus attentantur, dicitur speciali nomine *moderamen inculpatæ*

tu-

tutelæ. Man kann hierbey die Frage aufwerfen: Ob die Nothwehr nicht auch zukommt α) einer Frauensperson wider denjenigen, so sie mit Gewalt nach seinem unzüchtigen Willen brauchen will? β) Einem Menschen, dessen ehrlicher Name dermassen von einem andern beleidiget worden, daß er ein höchst unglückseliges Leben führen muß, wofern er nicht demjenigen, so ihn beschimpft hat, zu Leibe gehet? Was die erste Frage betrifft, so giebt man a) gerne zu, daß eine Frauensperson, auch cum interecione aggressoris ihre Keuschheit vertheidigen kann, insofern andere Mittel nicht hinreichend sind, die überhängende Beleidigung von ihr abzuwenden. Dieses ist aus dem §. 346, 348, 349. sonnenklar. b) Es fragt sich also nur, ob man diese gewaltsame und blutige Vertheidigung einer Frauensperson eine Nothwehr nennen kann? (moderamen inculpatæ tutelæ) Wenn man in Erwähnung ziehet, daß ihr Tyrann hiebey ihren Leib mishandeln will, so siehet man leicht ein, daß ihre Vertheidigung eine Nothwehre (moderamen inculpatæ tutelæ) genennt werden kann. Was aber den andern Fall betrifft, so giebt man a) zu, daß derjenige, so von einem andern beschimpft worden, ihn mit Gewalt zwingen kann, Genugthuung zu leisten. b) Es ist aber die Frage, ob man dieses die Nothwehre nennen kann? Keinesweges, insofern hier von einer geschehenen, und nicht von einer überhängenden Beleidigung die Rede ist, und nur hierin gehe ich von dem Hofr. Glafey l. c. ab. c) Gesetzt aber, daß ein Offizier oder Edelmann, welche Exempel Glafey anführet, zu befürchten hat, daß ein Mensch, so ihnen Maulschellen gege-

ben, es nicht dabey bewenden läßt, sondern, daß er künftig in allen Gesellschaften sie beschimpfen, und Tort anthun wird, und daß sie darüber in die größte Verachtung kommen, und ein sehr elendes unglückseliges Leben führen müssen, so ist eine überhängende Beleidigung da. Folglich kommt ihnen allerdings die Nothwehr zu, denn vita & fama, heißts hier, pari passu ambulant. Hiermit kommt Gundling, Pufendorf, Glafey, und die größten Lehrer des Naturrechts überein. Man muß also den Worten, in der Erklärung der Nothwehre: Leib und Leben, nicht gar zu stark inhäriren, indem hierunter auch andere Dinge, die diesen gleich geschätzet werden, verstanden werden müssen. Siehe nur Pufendorf de O. H. & C. L. I. C. V. §. 5. ꝛc. und Gundlings I. N. C. X. §. 3. ꝛc. Glafey l. c.

3) Wie lange kann man sich der Nothwehre bedienen? So lange, bis man seinen Leib und Leben, und was diesen gleich zu schätzen ist, in völlige Sicherheit gebracht hat. (§. 345. 346.) 4) Wider wen kann man sie brauchen? Wider einen jeden Menschen, der unsern Leib und unser Leben unrechtmäßiger Weise angreift. (§. 346.) Folglich können wir sie α) wider den Fürsten selbst brauchen, dessen Unterthanen wir sind, wenn er uns offenbar unrechtmäßiger Weise massakriren will. Gesetzt aber, daß wir einsehen, wir würden unendlich mehr und grausamer geplagt werden, wenn wir dem Fürsten Widerstand thun wollten, so erfodern die Pflichten gegen uns selbst, daß wir uns nicht gegen ihn der Nothwehre bedienen, wenn wir gleich dazu eine vollkommene Befugniß haben (§. 93. Zus. II.) β) Kinder wider ihre grausame Eltern. γ)

Knechte wider ihre Herrschaft. d) Ein Wiedergebohrner und frommer Mensch wider einen Gottlosen und Betrunkenen. e) Wider rasende Leute u. s. w. Siehe Gundlings Diskours über das N. und V. R. S. 133, wo es heißt: Qu. Kann einer seinen eigenen Fürsten, seinen Vater todt machen? Bey dieser Frage kann man sehen, wer unter den Dd. jur. nat. ein judicium hat, und wer keines hat. Die wenigsten haben ein rechtes jugement, und fallen auf lächerliche raisons. Sie sagen: a) Wenn ein Fürst todt ist, so macht es eine greuliche Veränderung. b) Ist er utilior rei publicæ, als Du. Wir müssen vielmehr hier untersuchen: Ob ein Princeps, der mich beschützen soll, contra lælionem alterius, das jus hat, mich todt zu machen? Weswegen haben wir denn einen Fürsten? Er soll uns defendiren. Habt ihr denn euch so unterworfen, daß ihr gesagt: Parebimus & nos etiam occides? Der Sultan thut es, und die Türken bilden sich ein, wenn der Sultan einen todt mache, führe er mit geraden Füssen in den Himmel. Wir finden im l. N. keine obligation. Des Menschen sein instinctus naturalis ist, sich zu konserviren. Also sehe ich nicht, warum er sich nicht auch hier wehren könnte. Eben so ists auch bey dem Vater. Er ist ja nicht deswegen mein Vater, ut sit parricida Bey den Römern haben die Patres jus vitæ & necis gehabt, davon reden wir hier nicht, sondern was l. N. obtiniret. Daher hat Barbayrak in notis ad Puff. publiquement defendiret, es wären Sottisen, Enthusiastereyen, wenn einige meyneten, man solle den Principem, den Vater, nicht todt machen. Ob ich utilior, oder er, kann ich, in

einem solchen statu, nicht raisoniren, weil der instinctus naturalis oben ist. Will einer ein opus supererogationis thun, und sagen: Lieber Vater, stich her; das kann ich wohl leiden, ich sage aber, daß er nicht schuldig, solches zu thun. S. 130. Es kommt hier nicht auf die Konsiderazion an, ob es eine persona utilior, quæ oppugnatur. Si Princeps, si pater id faciat, so kann ich ebenfalls das moderamen inculpatæ tutelæ brauchen. Vornehm hin, vornehm her, mein Leben ist mir so lieb, als des Vornehmen seines. Denn alles, was ich thue, thue ich ex instinctu naturali. Dicis: Ich bin fromm, der andere Kerl, welcher mich attaquiret, ist liederlich, wenn ich ihn ersteche, so kommt er in die Hölle, wie muß man sich verhalten? Resp. Clerc, in seinen notis ad Coment. *Hammondi*, und zwar ad Evang. Matth. hat einen Diskours hiervon, und saget: Christus sage wohl, daß man sollte leves injurias, e. g. einen Backenstreich ertragen; aber nicht, daß einer sich sollte lassen todtschlagen. Hätte Christus haben wollen, daß die Menschen sich sollten zu Schanden hauen, oder todtschlagen lassen, so würde er keinen Glauben gefunden haben. Also erfodert die christliche Religion gar nicht, daß man dieses soll ausstehen, und habe ich mich auch keinesweges darum zu bekümmern, ob der andere in Himmel kommt, oder nicht. Christus hat hier nicht verboten, daß ich nicht soll nach dem instinctu naturali leben, vermöge dessen ich suche, mein Leben zu konserviren. Heinrich Müller, Prof. zu Rostock. hat gemeynet, ich sollte mich, in dem angeführten casu, lieber lassen erstechen. Allein, warum soll ich mich in diesem Zustan-

stande umbringen lassen. Unser Herr Gott wird mich zu seiner Zeit schon in Himmel bringen. Ich weiß ja auch nicht, wenn ich den Kerl rette, ob er nachgehends noch in den Himmel kommt. Er kann ja wieder was neues anfangen. Es ist also dieses ein Enthusiasmus, was Müller statuiret. Siehe auch, von dem letzten Falle, Jakob Speners Theol. Bedenk. P. IV. Sect. XVII. art. III. p. 392. &c. Buddeus institution. theol. moral. P. II. C. III. Sect. III. §. XX. not. 3. Man reflektire hierbey über die Argumente des Grotius Lib. I. c. 3. sonderlich aber Pufendorfs L. II. de I. N. & G. cap. V. §. 2. und Thomasius in fund. I. N. & G. L. II. c. II. §. 14. woselbst er von seiner institut. jurispr. divin. in etwas abgehet. Man erzählet von einem vornehmen Manne allhier, daß er von einem unsinnigen Menschen angefallen, der da vorgab, er hätte von Gott Befehl empfangen, ihn zu massakriren. Der vornehme Mann antwortete, und zwar ganz vernünftig; und ich habe von Gott Befehl empfangen, mich zu wehren. 5) Es fragt sich, ob man einen solchen Menschen, der sich der Nothwehre bedienet, und einen andern ums Leben gebracht, als einem hominem irregularem ansehen muß, bis er sich mit der Kirche ausgesöhnet, und etwas ad pias causas gegeben? Keinesweges, und diese scheinet nur zu den Erwerbungsarten des Pabstes zu gehören, wie Pufendorf, Gundling und andere schon angemerket haben. Der Ursprung dieser Meynung, wie Hertius in seinen Anmerkungen zum Pufendorf erinnert, ist von den ersten Christen herzuleiten. Man gab diesen Schuld, daß sie Kinder umbrächten. Daher bekamen sie einen sol-

chen Abscheu vor der effusione sanguinis, daß sie nicht einmal, wie sie in ihrer Apologie schreiben, bey einer blutigen Exekuzion zugegen seyn wollten. Man hat hernach einen Menschen, der einen andern ums Leben gebracht, angesehen als einen solchen, an dem einige Unregelmässigkeit hafrete, und er müßte etwas ad pias causas geben, wenn er wieder, als ein homo regularis, betrachtet werden sollte. Allein, so lange man der Nothwehr, in den rechten Fällen, sich bedienet, sündiget man nicht, und weicht nicht von der Regel ab. Warum soll man denn als ein homo irregularis angesehen werden? In den Republiken pflegt man einem solchen Menschen eine Strafe zu diktiren. Was soll man hiervon halten? Eigentlich verdienen sie keine Strafe. Allein man kann eben deswegen nicht sagen, daß ein Landesherr ungerecht handelt, wenn er, um der allgemeinen Sicherheit und des Wohls der Republik willen, verordnet, daß solche Leute etwas geben müssen, indem er hierdurch seinen Unterthanen die Gelegenheit auszuschweifen, abzuschneiden sucht, und ihnen Bewegungsgründe beybringt, alle Gelegenheit, so viel als möglich ist, zu vermeiden, wodurch sie in einen solchen Zustand gerathen können, worinn sie sich der Nothwehr bedienen, und einen Menschen ums Leben bringen müssen.

Zusatz.

Die Nothwehr ist eine Vertheidigung (§. 352.) was wir also von der Vertheidigung überhaupt bewiesen haben, das gilt auch von der Nothwehr. Siehe §. 344. ꝛc.

ad §.

ad §. 353.

Eine Vertheidigung ist gerecht, wenn man dabey die Gränzen der Vertheidigung richtig beobachtet (§. 349. 345. Folglich muß auch die Nothwehr, unter diesen Umständen, mit vollkommenen Grunde gerecht genennt werden (§. 352.) Siehe §. 352. Erl. n. 5.

Zusatz.

Gesetzt, daß der Angefallene sich mit der Flucht retten, und in völlige Sicherheit kommen kann; Nun hat er keine rechtmässige Ursache, sich einer gewaltsamen Vertheidigung zu bedienen (§. 324. Erl.). Folglich ist die Nothwehr unter solchen Umständen nicht erlaubt. Es ist aber wohl zu merken, das die Flucht ein sicheres Mittel seyn muß, wodurch wir völlig aus der Gefahr herauskommen können. Ich muß also 1) wissen, daß ich viel geschwinder, als der andere laufen kann. 2) Der Weg muß so beschaffen seyn, daß ich nicht zu befürchten habe umzufallen, und auf diese Art mich meinem Feinde blos zu stellen. 3). Ist er mir so nahe auf dem Leibe, daß ich nicht anders, als rücklings mit dem Degen in der maust mich retiriren kann, und zu befürchten habe, ich möchte leicht über den Haufen fallen, so Fuß ich stehen bleiben, und bin nicht verbunden zu laufen. 4). Der andere darf kein Gewehr bey sich haben, womit er mich auf der Flucht verwunden kann, denn da hilft mir das Laufen nicht, und ich würde dadurch Arg nur schlim-

mer machen. Hieraus ist also klar, daß ich, wenn ich durch die Flucht, und andere gelindere Mittel meinen Leib und mein Leben nicht erhalten kann, alsdenn das völlige Recht habe mich einer gewaltsamen Vertheidigung, auch cum internectione aggressoris, zu bedienen (§. 346. und Erl). Eben dieses spricht der Verfaßer kann daraus erkannt werden, weil die Liebe von uns selbst anfängt, (§. 302). und ein jeder wird im Stande seyn, dieses einzusehen.

Anmerkung.

Ich habe bey dem §. 352. so viel angemerkt, daß ich nicht bey diesem Schol. des Verf. weitläuftig seyn darf. Er bemerkt hierbey, des Heinr. Müllers theologische Erörterung zwoer Fragen. 1) Ob ein Christ in gewißen Fällen für seinen Nächsten sein Leben zu lassen schuldig sey 2) Ob ein Christ von einem Trunkenbolde überfallen, lieber tödten soll, oder sich tödten lassen? Das principium: amor incipit a se ipso (§. 302). sowohl als die vorhergehende Abhandlung, setzet meine Leser in den Stand, alle beyde Fragen besser als es von dem Prof. Müller geschehen ist zu beantwoeten. Ob ein Mensch nicht für das Wohl der Republik sein Leben zu lassen schuldig sey? ist eine Frage, die zum allgemeinen öffentlichen Rechte gehöret, die wir unten gründlich beantworten werden.

ad §. 354.

A. 1. Niemand kann durch äusserliche Gewalt gezwungen werden sich zu vertheidigen.

digen. Denn wenn einer sich seines Vertheidigungsrechts nicht bedienet, so störet er dadurch niemand in dem Gebrauch und Besitz des Seinigen (§. 339. 325). Wer niemand störet, kann nicht zu dieser oder jener Handlung mit Gewalt gezwungen werden (§. 324. 2c). Folglich kann niemand mit Gewalt gezwungen werden, sich seines Vertheidigungsrechts zu bedienen. Es ist also höchst ungerecht, wenn man jemand dazu zwingen will. Auf Universitäten handelt man oft wider diese Regel. Einer hat das Recht, sich wider einen andern zu vertheidigen. Die Beleidigung aber ist von keiner Wichtigkeit, und er will sich seines Vertheidigungsrechts nicht bedienen. In solchem Falle setzen seine Herren Commilitones ihm so lange zu, und zwingen ihn, bis er sich schmeisset, worinn sie sehr ungerecht handeln.

ad §. 355.

Wenn man erkläret, daß man sich seines Rechts nicht bedienen will, so läst man sein Recht nach (jus nostrum remittimus). Eine Geneigtheit sein Recht nachzulassen, wird von Grotius die **Gelindigkeit** (facilitas) genennt. Siehe Köhler l. c. §. 116. wo es heißt: Declarare se nolle uti jure suo, dicitur *remittere jus suum.* Virtus, quæ prona est ad remittendum jus sibi competens, pacis aut humanitatis caussa, appellatur *facilitas.* Wer die hiermit verwandte Tugenden, die Sanftmuth (mansuetudinem),

die Gelindigkeit, im engern Verstande (animum mitem), die Versöhnlichkeit (placabilitatem), die Verträglichkeit (lenitatem), Grosmuth (magnanimitatem), und die Edelmüthigkeit (animum generosum) kennen lernen will, der kann hierbey nachschlagen des Prof. Baumgartens eth. philos. §. 323. ꝛc. §. 489. Siehe auch des Prof Schierschmidts I. N. & G. §. 230. Zus. I. §. 279. Zus. II. ꝛc. Beyspiele von der Nachlaßung seiner Rechte und der Gelindigkeit (facilitate) findet man in der Historie genug, und die Regeln der Klugheit verbinden manchen, sein Recht fahren zu lassen, was er nicht mit Vortheil ausüben kann. Zwischen dem jungen unmündigen König in Frankreich Ludwig XV. und der spanischen Infantin, einer Tochter des Philippi XV., und der Elisabeth Farnese, wurde zu Zeiten des Regenten von Frankreich, des Herzogs von Orleans, ein Ehebündniß aufgerichtet. Als der Herzog von Bourbon die Regentenwürde bekam, wurde die Heirath für nichtig erkläret, und die Infantin wurde nach Hause geschickt. Philippus Vtus hatte hierdurch eine rechtmäßige Ursache bekommen, den Franzosen Krieg anzukündigen, aber er ließ es dabey bewenden, und sein Recht fahren. Uibrigens ist bekannt, daß die Elisabeth sich zu rächen suchte, und es dahin brachte, daß die Prinzessin von Beaujolois, des Regenten, Herzogs von Orleans Tochter, welche dem Don Carlos, jetzigen König von Neapolis und Sicilien, zur Gemahlinn bestimmt war, nach Frankreich zurückgeschickt wurde. Mit ihrer Schwester, Madame de Montpensier, welche an den Prinzen von Asturien

nach-

nachmaligen König Ludwig I. vermählet war, würde man eben so liebreich umgegangen seyn, wenn die Zeremonie des Beylagers nicht bereits vollzogen gewesen wäre.

ad §. 356.

Niemand ist vollkommen verbunden sein Recht fahren zu lassen (ad jus suum remittendum). Denn, wer sich seines Rechts bedienet, störet oder beleidiget niemand (§. 336). Wer sein Recht nicht fahren läßt, bedienet sich seines Rechts (§. 355). Folglich, wer sein Recht nicht nachläßt, störet oder beleidiget niemand. Wo keine Störung, da findet kein Zwangrecht statt (§. 324. 2c). Folglich kann niemand mit Gewalt gezwungen werden, sein Recht fahren zu lassen. Folglich ist niemand vollkommen verbunden, sein Recht nachzulaßen, oder darauf Verzicht zu thun (§. 153).

Zusatz.

In dem äußerlichen Gerichte hängt also die Nachlassung unsers Vertheidigungsrechts von unsrer bloßen Willkühr ab (§. 159).

ad §. 357.

n. 1. Wenn gleich keine vollkommne Verbindlichkeit zu einer Handlung vorhanden, so können wir doch unvollkommen dazu verbunden seyn (§. 167). Folglich wenn wir gleich nicht vollkommen verbunden sind, auf unsere Rech-

te

te Verzicht zu thun, so kann doch eine unvollkommne Verbindlichkeit vorhanden seyn. Es kann also seyn, daß einer, welcher sein Recht nicht fahren läßt, gerecht, aber dabey sehr unbillig handelt (§. 155). Ich will dieses mit einem einigen Falle erläutern. Gesetzt, daß einer mir eine Stecknadel wegnehmen will, die ich selbst brauche. Hier ist eine überhängende Beleidigung vorhanden, und ich habe das Recht, meine Nadel zu vertheidigen, oder dem Räuber so viele und so grosse Uibel zuzufügen, als hinreichend sind, um ihn zu bewegen, von der Beleidigung abzustehen, wenn keine gelindere Mittel etwas fruchten wollen. Gesetzt, daß ich durch kein anders Mittel in der Welt, als cum interfectione aggressoris meine Nadel vertheidigen kann; Nun habe ich nach den strengen natürlichen Zwangrechte, die vollkommne Befugnis, den Menschen, um einer Stecknadel willen, über den Haufen zu stossen. Ich handele gerecht, wenn ichs thue, und übertrete dadurch auf keine Art, meine vollkommne Verbindlichkeiten. Aber wie unbillig würde ich nicht dabey handeln, und wider mein Gewissen, die Pflichten der Liebe gegen den Nächsten bey Seite setzen.

n. 2. Es fragt sich also, unter welchen Umständen bin ich, um meines Gewissens willen, innerlich, nach der philosophischen Moral verbunden, meine vollkommene Rechte, und insonderheit das Recht einer ge-

walt-

waltsamen Vertheidigung fahren zu lassen: Dieses lehret der §. 304. Wenn daraus, daß ich z. E. mein Vertheidigungsrecht nicht brauche, in Ansehung meiner, eine kleinere Unglückseligkeit erwächst, als die Unglückseligkeit ist, welche daher, in Ansehung des Nächsten, entstehet, weil ich mein Vertheidigungsrecht wider ihn brauche, so bin ich innerlich verbunden, mein Vertheidigungsrecht fahren zu lassen.

Anmerkung.

Nun schreitet der Verfasser, in dem folgenden dieses Titels, zu der Lehre, von dem Kriegsrecht. Diese hat, spricht er, in Ansehung des heutigen Zustandes der Menschen, einen gedoppelten Nutzen. 1) In dem bürgerlichen und Kirchenrechte, indem daraus die Gerechtigkeit der actionum beurtheilet werden muß. 2) In dem Völkerrechte, in Ansehung des feyerlichen Krieges. Hier handeln wir nur von dem Kriege überhaupt und dessen Rechtmässigkeit, insofern er in dem natürlichen Zustande statt findet.

ad §. 349.

n. 1. Derjenige Zustand der Menschen, worinn sie eine kräftige Bemühung haben, einander gegenseitig Uibel zuzufügen, heißt der Krieg (bellum in genere.) Zum Kriege wird also erfodert: 1) Daß er als ein Zustand der Menschen betrachtet wird. Hiermit kommt

Gro-

Grotius de I. B. & P. lib. I. §. 2. n. 1 überein, wenn er den Krieg, durch einen Zustand derjenigen, welche mit Gewalt streiten (statum per vim certantium,) erkläret. Und ebenfalls der Freyherr von Wolf I. N. P. I. C. III. §. 1302., wo er spricht: Bellum est *status* hominum, quo jus suum, per vim persequuntur adversus alios. In Ansehung dieses Charakters des Krieges, gehet der Verf. von allen denjenigen ab, welche mit Cicero de off. L. I. C. II. einen Krieg, durch einen jeden würklichen Streit, erklären, der mit Gewalt geschiehet (certatio per vim.) Denn, in dieser Erklärung des Krieges wird der Krieg nicht als ein Zustand, sondern als eine Handlung (actus) betrachtet, wodurch die Erklärung vom Kriege gar zu sehr eingeschränkt und zu enge wird. Wenn zwo kriegende Partheien in ihren Lagern ganz stille liegen, und erwarten nur den folgenden Tag, da sie sich mit einander schlagen wollen, so ist der Krieg schon angegangen, wenn sie gleich nicht würklich mit einander schlagen. Wenn sie einander Morgen ein Treffen werden geliefert haben, und Uibermorgen wieder in ihren Lagern ausruhen, in der Absicht, einander ehestens aufs neue anzugreifen, so spricht ein jeder, daß sie noch Krieg mit einander führen, oder im Kriege mit einander verwickelt sind, wenn sie gleich Uibermorgen ausruhen, und an dem Tage einander keine wirkliche Uibel zufügen. Hieraus erhellet, daß man nicht den Krieg durch

eine Handlung, sondern durch einen Zustand erklären muß. 2) Der Krieg kann sowohl in dem bürgerlichen, als natürlichen Zustande statt finden, sowohl von Privatleuten, als freyen Völkern geführet werden. Daher darf man nicht den Krieg blos auf den natürlichen Zustand einschränken. Duelle, Rencontres, Processe gehören auch zum Kriege, wenn man dieses Wort, mit dem Verf. in dem weitesten Verstande nimmt. 3) Die Menschen, welche im Kriege mit einander leben, müssen eine kräftige Bemühung haben, einander gegenseitig Uibel zuzufügen. Um dieses einzusehen, so merke man folgende Tabelle:

Eine Bemühung

reichet entweder hin zu einer bestimmten Handlung, wenn nur die äußere Hinderniße weggeräumet werden.	oder nicht.
eine kräftige Bemühung (conatus efficax.)	eine unkräftige Bemühung (conatus inefficax.)
Die äußere Hindernisse werden hierbey	
entw. würklich weggeräumet,	oder nicht.
eine würksame oder würkende Bemühung (conatus efficiens.)	eine nicht würkende Bemühung (conatus inefficiens.)

Hieraus erhellet, wie die Bemühung derjenigen beschaffen seyn soll, die einen Krieg mit einander führen. Sie müßen a) eine kräftige

Be-

Bemühung haben, einander Uibel zuzufügen. Nicht eine jede Bemühung, einander Uibel zuzufügen, kann ein Krieg genennet werden. Ist die Bemühung sehr schwach und unkräftig, daß sie nicht die Mittel wollen, wodurch sie ihre Bemühung ins Werk richten können, nicht die Gelegenheit in Acht nehmen, und sich nicht angelegen seyn lassen, die Hindernisse aus dem Wege zu räumen, ohne deren Wegschaffung sie einander keine Uibel zufügen können, so kann man nicht sagen, daß sie einen Krieg mit einander führen. Z. E. Cajus sitzt auf seiner Stube, und wünschet dem Sempronius alle Teufel und alles Unglück auf den Hals. Sempronius thut desgleichen, in Ansehung des Cajus. Sie sind aber beide viel zu feige als daß sie wirklich beschliessen sollten, einander Uibel zuzufügen, oder sie sind zu ohnmächtig, als daß sie die Waffen wider einander ergreifen sollten. Wer will sagen, daß diese beide Leute einen Krieg mit einander führen? Beyläufig ist hierbey zu merken, daß der Verfasser die Bemühung hier besser als es §. 344. geschehen ist, bestimmt hat, da er doch § cit. auch eine kräftige Bemühung verstanden hat. β) Es wird zu den kriegenden Partheyen nicht nothwendig erfodert, daß sie eine würkende Bemühung haben, einander Uibel zuzufügen. Wenn der Krieg angekündiget ist, die Trouppen sind auf dem Marsche, sie befestigen ihr Lager, suchen einen bequemen Ort zum Schlagen, heraus gehen, recognosciren u. s. w., so fügen die

Krie-

kriegenden Partheyen einander dadurch noch nicht nothwendig Uibel zu, und haben also noch nicht, in dieser Absicht, eine würkende Bemühung. Nichts desto weniger ist der Krieg schon angegangen, weil sie schon eine kräftige Bemühung haben, einander Uibel zuzufügen, wenn gleich noch keine wirkliche Feindseligkeiten ausgeübet worden sind. Siehe 1) in diesem n. 1., was wir von denjenigen gesagt haben, welche den Krieg, als einen actum, ansehen. 4) Aus den beyden vorigen Anmerkungen erhellet schon, worauf die Bemühung der kriegenden Partheyen gehet, nämlich ihre Absicht ist, einander gegenseitig Uibel zuzufügen, und dieses ist die wesentliche Absicht eines jeden Krieges. Der Freyherr von Wolf l. c. spricht, daß der Krieg sey ein status hominum, quo jus suum per vim adversus alios persequuntur. Allein dieses paßet zwar auf die gerechten, nicht aber auf die ungerechten Kriege, welche doch auch den Namen der Kriege verdienen. Der Begriff des Verfassers aber ist so beschaffen, daß er nicht blos den gerechten, sondern auch den ungerechten Kriegen zukommt, und ist deswegen allgemeiner, als der Wolfische Begriff. In dieser Absicht, gefällt mir die Erklärung des Freyherrn von Wolf, welche in seiner philos. mor. §. 881. stehet, besser, als sein Begriff, welcher in seinem I. N. l. c. anzutreffen ist.

n. 2. Wer eine kräftige Bemühung hat, einem andern Uibel zuzufügen, der greifet den an-

dern an (illum offendit.) Hierbey ist zu merken: 1) Das Angreifen (offendere aliquem) im juridischen Verstande, muß von dem Angreifen, im grammatikalischen Verstande, unterschieden werden. 2) Aggredi aliquem und offendere, aggressor und offendens bedeuten bey dem Verfasser einerley (§. 344.) 3) Daß Cicero das Wort, offendere, anders nimmt, habe ich oben bemerkt. Weil der Krieg ein Zustand der Menschen ist, worinn sie eine kräftige Bemühung haben, oder sich angelegen seyn lassen, einander Uibel zuzufügen (n. 1.), so ist klar, daß man auch den Krieg durch einen solchen Zustand erklären kann, worinn einer den andern offendirt oder angreift.

n. 3. Der Friede ist das Gegentheil vom Kriege. Folglich kann man, auf eine entgegengesetzte Art den Frieden, durch einen solchen Zustand der Menschen, erklären, worinn keiner den andern offendiret oder angreifet, oder worinn keiner eine kräftige Bemühung hat, dem andern Uibel zuzufügen (n. 2.) Siehe §. 305. ꝛc. Erl. Mit den Erklärungen des Verfassers, vom Kriege und Frieden, kommt auch der berühmte Engelländer, Hobbes, in seinem tr. de Cive, Cap. 1. Libert. §. XI. p. m. 14. überein, wenn er daselbst spricht: *Bellum* enim quid est præter tempus illud, in quo voluntas certandi per vim (verbis factisque) satis declaratur? tempus reliquum *pax* vocatur. Siehe auch Köhler

l. c. §. 806. &c. wo es heißt: *Bellum* est status hominum, qui conatu efficaci sibi invicem inferendi mala feruntur. Durante (igitur) conatu certandi per vim, durat bellum. Hinc *in induciis* h. e. cessationibus ac actibus hostilibus interimisticis *durat bellum.* Porro *bellum*, pro statu sumtum, *prius potest esse prælio.* Tempus bello vocuum *pax* est. Siehe Veltheims introd. ad Hug. *Grot.* p. 1. &c.

n. 4. Einige theilen den Krieg auf folgende Art ein:

Der Krieg wird geführet

entw. von freyen Völkern auf beiden Seiten
|
ein öffentlicher Krieg (bellum publicum)

l. solenne s. justum	l. minus solenne s. injustum.

oder nicht. Also

entw. von Privatpersonen, als solchen, i. e. insofern sie nicht die höchste Gewalt haben.
|
bellum privatum.

l. momentaneum (rencontre.)	l. successivum.

oder nicht.
|
bellum mixtum, e.g. der Krieg der Corser mit den Genuesern.

l. de jure.	l. de facto. duelle.

Bey dieser Eintheilung ist zu merken: α) Von der Emtheilung der Testamente, in feyerliche und nicht feyerliche, hat Grotius l. B. & P. L. l. C. 3. §. 4. die ähnliche Emtheilung des Krieges geborget. So, wie man nuptias solennes justas und minus solennes

injustas nennt, so siehet man auch bellum solenne und justum, hingegen bellum minus solenne und injustum, als synonimische Ausdrücke an. Einen feyerlichen Krieg nennt man einen solchen, welcher nach vorhergegangener Ankündigung geführet wird. Findet dieses nicht statt, so heist er ein nicht feyerlicher Krieg. Man siehet leicht ein, daß sowohl ein Privatkrieg, als öffentlicher Krieg in einen feyerlichen und nicht feyerlichen eingetheilet werden kann. Zu dem ersten rechnet man die Duelle, und zu dem andern die Rencontres, β) Die Erklärung vom Duelle scheinet nicht völlig richtig zu seyn. Denn a) eine Rencontre kann auch successive geschehen. Folglich paßet die Erklärung vom Duelle auf eine Rencontre, und ist zu weit. Daher pflegen andere den Unterschied darin zu setzen, daß diese ohne, jener aber nach vorhergegangener Ankündigung geschiehet. Derowegen sie auch einen Duel einen feyerlichen und eine Rencontre einen nicht feyerlichen Krieg nennen. Schierschmidt l. c. §. 317. b) Ein jeder Duel heists, muß von Privatleuten vorgenommen werden. Ich halte aber davor daß es dem Redegebrauch gar nicht zuwider sey, wenn man saget, daß auch zwey regierende Fürsten sich mit einander duelliren können, und insofern ist die Erkärung zu enge. Carl V. hat Franciscus I. bekanntermassen zu einem Duelle ausgefordert, wie dieser sein Versprechen nicht halten wollte. Pere Daniel erzehlet in seiner histoire *de France*, daß

Carl

Carl von Anjou und Petrus von Arragonien einander ebenfalls auf ein Duell herausgefodert haben. Als Podiebrad dem Matthias Corvinus einen Zweykampf ankündigte, lies dieser ihm zwar antworten, es wäre nicht unter grossen Herren Mode zu duelliren, sondern einander Armeen entgegen zu führen; allein dieses beweiset nicht, daß das Duelliren gar nicht grossen Herren zukommen kann. Siehe das Gespräch zwischen Friederich III. und dem Podiebrad in *Gundlingianis*. Außer diesem gibt man ja zu, daß einzelne Menschen in dem blos natürlichen Zustande sich mit einander duelliren können, da diese doch weder öffentliche noch Privatpersonen genennt werden können, indem sie sich gar nicht auf eine Republik beziehen. c) Es heißt, daß ein jeder Duell ein unrechtmässiger Krieg sey. Dieses kann ich nur von den Duellen in einer Republik zugeben, wobey aber dennoch Glafey l. c. nachgelesen zu werden verdienet. Folglich ist die Erklärung vom Duelle ebenfalls, in dieser Absicht, zu enge

γ) Die Prozeße sind auch Privatkriege, die bisweilen auf der einen oder der andern Seite ungerecht sind. Daher spricht man: bellum judiciale, oder der Kriegrechtens. Daher wird litis contestatio die Kriegsbevestigung genennt ꝛc. Folglich kommt die bestrittene Erklärung vom Duelle auch den Prozessen zu, und ist insofern zu weit. δ) Was die Erklärung von Rencontre betrift, so wird man, vermöge der lit. β) auch da-

wider verschiedene gegründete Einwürfe machen können. Der Prof. Schierschmidt l. c. §. 317. spricht: Bellum privatum cruentum, solenne & justum vocant *duellum*. Contra vero bellum privatum, cruentum, justum, sed minus solenne, Galli vocant *une rencontre*. Hierbey ist zu merken: 1) Wenn er einen Duell und eine Rencontre bellum cruentum nennet, so unterscheidet er sie dadurch, wie er selbst zu verstehen gibt, von einem bello privato minus cruento, quod vocant *litigium*. Ferner unterscheidet er einen Duell und eine Rencontre dadurch, daß er jenen einen feyerlichen, und diesen einen nicht feyerlichen Krieg nennet, und hierin gehet er accurat zu Werke. 2) Darinn aber gehe ich von ihm ab, a) daß er sie nothwendig zu Privatkriegen macht (lit. β. b.) b) Daß er einen jeden Duell und Rencontre einen gerechten Krieg nennet (lit. β. c). Jedoch um ihn richtig zu verstehen, muß man seinen vorhergehenden §. 316. und die Zusätze beym §. 317. gehörig in Erwehnung ziehen. Am Ende dieses Tituls bin ich erst im Stande, eine vollständige Tabelle von den Arten des Krieges zu geben, aldenn werde ich auch diese Begriffe gehörig auseinander legen.

Ad. §. 359.

Weil das Wort, Recht (jus) zweydeutig ist daher kommts, daß auch das Kriegs- und Frie-

dens

densrecht zweydeutige Worte sind. 1) Verstehet man durch das Recht (jus) eine Befugnis, so siehet man leicht ein, wie das Kriegs- und Friedensrecht erkläret werden muß. Nämlich das Kriegsrecht (jus belli) ist in der Absicht eine Befugniß (ein sittliches Vermögen) einem andern Uibel zuzufügen. Kriegsrecht ist also so viel, als ein Recht, Krieg zu führen. Hingegen Friedensrecht (jus pacis) ist eine Befugniß, einem andern nicht Uibel zuzufügen, oder ein Recht nicht zu kriegen. In der beygefügten Anmerkung des Verf. erinnert er, daß wir das Kriegs- und Friedensrecht, in dem Folgenden, in dieser Bedeutung nehmen werden. 2) Verstehet man aber durch das Wort Recht (jus) den Inbegriff mehrerer ähnlicher Gesetze, so ist offenbar, daß das Kriegs- und Friedensrecht alle die natürlichen Gesetze bedeutet, welche vom Kriege und Frieden handeln, i. e. diejenigen Rechte und Verbindlichkeiten, oder Pflichten erklären, welche den Menschen, in Ansehung beyder, zukommen. In dieser Bedeutung nimmt Grotius das Kriegs- und Friedensrecht, wenn er sein Natur und Völkerrecht ein jus belli & pacis nennt.

Ad §. 360.

n. 1. Kein sittliches Vermögen, einem andern Uibel zuzufügen, findet ohne Störung statt. Denn, wer einem andern Uibel zufüget, der zwinget ihn etwas zu thun oder zu lassen (§. 42. 47). Nun können wir aber nicht, ohne Uibertretung der Gesetze, je-

mand, der uns nicht in dem Gebrauch und Besitz des Unsrigen störet (oder zu stören willens ist), mit Gewalt zwingen, etwas zu thun, oder zu lassen (§. 324. 2c. §. 346. Zus. I.). Folglich findet auch kein sittliches Vermögen, einem andern Uibel zuzufügen, ohne Störung, statt (§. 150).

n. 2. Ob es eine geschehene oder überhängende Störung ist, darauf kömmt es hier nicht an, indem sowohl in dem einen als andern Falle, uns die Befugniß zukommt, dem Störer Uibel zuzufügen (n. 1. dem). Man erkennet also, daß ich den Lehrsatz, so n. 1. vorkommt bestimmter ausgedruckt habe, als es von dem Verf. geschehen ist, indem es in seinem Buche heißt: Nulla facultas moralis alteri mala inferendi, *sine* prævia *turbatione* concipitur.

I. Zusatz.

Kein sittliches Vermögen kommt uns ohne Störung zu, einem andern Uibel zuzufügen (§. 360). Ein sittliches Vermögen, einem andern Uibel zuzufügen, heißt das Kriegsrecht (§. 359). Folglich findet das Kriegsrecht, oder Recht zu kriegen, ohne Störung nicht statt. Der Verf. spricht: non sine *prævia* turbatione. Man thut aber wohl, daß man das Wort prævia wegstreichet.

II. Zu-

II. Zusatz.

Unsere bloße Natur verbindet uns, niemand Uibel zuzufügen (§. 299). Folglich kommt uns, vermöge unsrer blossen Natur, das Friedensrecht (jus pacis) zu (§. 359): und dieses beziehet sich also nicht auf einzelne Handlungen. Hingegen das Recht zu kriegen fließt zwar auch aus unsrer Natur, beziehet sich aber dabey auf eine gewisse Turbation, und also auf gewisse einzelne Handlungen anderer Menschen (Zus. 1. Weil nun dasjenige, so aus unsrer blossen Natur fliesset, und uns nicht erst, um gewisser einzelnen Handlungen anderer willen, zukommt, eher gesetzt werden muß, als dasjenige, was uns nicht eher zukommt, bis gewiße einzelne Handlungen anderer Menschen hinzukommen, so ist klar, daß das Friedensrecht eher, als das Recht zu kriegen gesetzt werden muß. Jus pacis kommt uns zuerst zu, dieses bringen wir schlechthin mit auf die Welt. Hernach wenn uns jemand stören sollte, denn kommt uns erst das Jus belli zu. Dieses bringen wir also nur mit einer gewissen Bedingung, mit auf die Welt.

III. Zusatz.

Weil, heißts hier, der unbedingte natürliche Zustand lediglich durch die Natur des Menschen bestimmt wird, so folgt aus dem Vorhergehenden, daß die Meynung derjenigen, welche mit Hobbes behaupten, daß der (blos) natürliche Zustand ein Krieg aller wider alle sey, für falsch erkläret wer-

den muß. „ Es ist aber hier meiner Einsicht nach eine grosse Verwirrung vom Verf. begangen worden. Der Verf. hat Zus. II. bewiesen, daß das Recht zum Frieden blos aus der menschlichen Natur fliesse, ohne daß man dabey braucht an gewisse einzelne Handlungen zu denken, gegentheils aber das Recht zum Kriege sich auf gewisse einzelne Handlungen beziehet. Hieraus muß er nun schliessen: Alles was blos aus der menschlichen Natur flieſſet, und sich gar nicht auf einzelne Handlungen beziehet, das gehöret zu dem blos natürlichen Zustande. Derowegen gehöret das Friedensrecht zu dem natürlichen Zustande, schlechthin so gehin so genennt. Folglich ist der natürliche Zustand ein Zustand des Friedens. Ferner: Was nicht aus der blossen Natur eines gewißen Menschen dermassen fließt, daß es sich ganz und gar nicht auf einzelne Handlungen eines andern Menschen beziehet, daß gehöret gar nicht zu dem natürlichen Zustande dieses Menschen. Folglich gehöret das Kriegsrecht gar nicht zu dem natürlichen Zustande, und also ist der (unbedingte) natürliche Zustand kein Zustand eines Krieges, und vielweniger eines allgemeinen Krieges. Eben dieses wird der Verf. kurz so beweisen.

Wenn das Recht zum Frieden ein unbedingt natürliches Recht (jus naturale absolutum), gegentheils aber, das Recht zum Kriege ein bedingt natürliches Recht ist (jus naturale hypotheticum) so folgt, daß jenes, aber nicht dieses, zu dem unbedingt natürlichen Zustande gehöre.

Nun

Nun ist das erste; Folglich auch das letzte wahr.

Der Untersatz wird aus dem Zus. 2. und §. 13. 11. Vorb. bewiesen. Die Folge des Obersatzes wird aus dem §. 14. dargethan. Er wird ferner schließen:

Wenn das Kriegsrecht nicht zu den Rechten gehöret, welche den natürlichen unbedingten Zustand ausmachen, so folgt, daß der unbedingt natürliche Zustand kein Zustand eines allgemeinen Krieges sey.

Nun ist das erste; Folglich auch das letzte wahr.

Ich habe aber bey diesem Beweise verschiedenes zu erinnern. 1) Beweiset der Verfasser, daß das Kriegsrecht ein hypothetisches Recht sey, und ich gebe gerne zu, daß er dieses, vermöge seines Systems, behaupten muß. Ich gebe folglich zu, daß das Kriegsrecht nicht zu den Rechten gehöret, welche den unbedingt natürlichen Zustand ausmachen. Allein, die Folge in dem Obersatze des zweyten Schlußes, verdienet genauer untersuchet zu werden. Was folgt wohl aus demjenigen, was ich zugegeben habe? Weiter nichts, als daß der natürliche Zustand nicht von Rechts wegen (jure) ein Zustand des Krieges sey. Hieraus folgt aber nicht, daß er gar kein Zustand sey, worinn Kriege de facto, wie man spricht, geführet werden. Wenn tausend ungerechte und gottlose Leute einige un-

unschuldige Leute, in dem blos natürlichen Zustande ausplünderten, und andere wirkliche Uevel zufügeten, so will ich gerne zugeben, daß diese unschuldigen Leute dadurch das Recht zum Kriege bekommen, und vermöge dieses hypothetischen Rechts, aus dem unbedingten in den natürlichen bedingten Zustand herüber gehen. Allein die tausend Leute haben kein Recht zu kriegen. (§. 360.) Insofern haben sie keine hypothetischen Rechte, und verbleiben also bey ihrem Kriege in dem unbedingt natürlichen Zustande (§. 14. Vorb.) Folglich können in dem blos natürlichen Zustande, unzählige ungerechte Kriege geführet werden. Der Verfasser wird sagen, er behaupte nur, daß der natürliche Zustand nicht ein allgemeiner Krieg seyn kann, indem in einem allgemeinen Kriege sehr viele Unschuldige seyn müßen, die sich und das ihrige vertheidigen, folglich das Recht zum Kriege haben, und also durch ihre hypothetischen Rechte aus dem unbedingt natürlichen Zustande heraus gehen. Dieses will ich zugeben, daß der unbedingt natürliche Zustand nicht ein Krieg aller wider alle seyn kann, wenn man den Begriff des Verfassers, von dem unbedingt natürlichen Zustande annimmt (§. 14. Vorb.)

2. Jetzt fragt es sich also nur, ob hiedurch Hobbes, und andere Lehrer des Naturrechts, welche es mit ihm halten, wirklich widerleget werden? Keinesweges, sondern der Verfasser hat, meiner Einsicht nach, fallaciam ἑτεροζητήσεως begangen, und die Streitfrage (statum controversiæ) verwechselt. Dieses wird man sogleich zugeben, wenn ich werde bewiesen haben, daß Hobbes, und fast alle Lehrer des Naturrechts einen ganz andern

Be-

Begriff von dem natürlichen Zustande (statu naturali simpliciter sic dicto) als der Verfasser haben. Wenn es nöthig wäre, wollte ich hievon Beweise genug führen. Allein, wem ist unbekannt, daß fast alle Lehrer des Naturrechts, mit dem Hobbes, einen jeden statum naturalem non socialem den statum naturalem simpliciter nennen? Der status naturalis hypotheticus non socialis, wie ihn der Verfasser nennet, wird also auch von den andern Lehrern des Naturrechts ein status naturalis genennt. Weil es nun keinen Widerspruch in sich fasset, daß der status naturalis hypotheticus non socialis ein bellum omnium contra omnes sey, so ist das Ding auch nicht an sich unmöglich, daß der status naturalis, wie er von Hobbes, und fast allen Lehrern des Naturrechts genommen wird, ein bellum omnium contra omnes sey. Das gebe ich gerne zu, daß der natürliche Zustand, in dieser Bedeutung genommen, nicht nothwendig (per se) ein allgemeiner Krieg sey, aber, um der bösen und unordentlichen Neigungen der Menschen willen, ist es sehr wahrscheinlich, daß es in dem natürlichen Zustande überaus verwirrt zugehen würde, wie in einer See, wo die großen Fische die kleinen verschlingen. Der natürliche Zustand, will also Hobbes sagen, ist (per accidens) ein bellum omnium contra omnes. Von dem System des Hobbes habe ich oben in dem III. Theil Erl. weitläuftiger gehandelt.

Ad §. 361.

n. 1. **Ein Krieg kommt mit den vollkommenen Gesetzen**

entw. überein	oder nicht
ein gerechter Krieg (bellum juſtum)	ein ungerechter Krieg. (bellum injuſtum

Nicht alles, was gerecht ist, ist deswegen billig, sondern das Gerechte kann sehr unbillig seyn. Daher kann ein gerechter Krieg überaus unbillig seyn. Alles, was ungerecht ist, ist auch unbillig. Derowegen ist ein ungerechter Krieg zugleich unbillig.

n. 2. **Dasjenige, woraus sich begreifen läßt, warum der Krieg geführet wird, heißt die Ursache des Krieges** (cauſa belli).

Diese Ursache aber ist

entw. in den vollkommenen Gesetzen gegründet	oder nicht
eine gerechte Ursache des Krieges.	eine ungerechte Ursache des Krieges.

Der Verfasser spricht, die Ursache des Krieges sey gerecht, wenn die Führung des Krieges nicht daher begreiflich ist, weil sie den vollkommenen Gesetzen widerspricht. Findet das Gegentheil statt, so nennt er es eine ungerechte Ursache des Krieges, und ich brauche

nicht

nicht zu beweisen, daß er eben das sagen will, was ich gesagt habe. Hieraus erhellet, daß man auch einen gerechten Krieg einen solchen nennen kann, welcher aus einer gerechten Ursache geführet wird. Ein ungerechter Krieg ist also ein solcher, der nicht aus einer gerechten Ursache geführet wird.

Ad §. 362.

Die bloße Störung ist eine gerechte Ursache des Krieges. Beweis:

Wenn die bloße Störung uns ein sittliches Vermögen giebt, einem andern Uebel zuzufügen, so folget, daß die bloße Störung uns ein sittliches Vermögen giebt, zu kriegen (§. 358.)

Nun ist das erste wahr (§. 360) Folglich auch das letzte.

Wenn die bloße Störung uns ein sittliches Vermögen giebt, Krieg zu führen, so folgt, daß die bloße Störung dasjenige sey, woraus begreiflich, warum wir, ohne die vollkommnen Gesetze zu übertreten, Krieg führen können (§. 150.)

Nun ist das erste; Folglich auch das letzte wahr.

Wenn blos die Störung dasjenige ist, woraus begreiflich, warum wir, ohne die vollkommnen Gesetze zu übertreten, Krieg führen können,

so

so erhellet, daß nichts, als die Störung, eine gerechte Ursache des Krieges sey (§. 361)

Nun ist das erste; Folglich auch das letzte wahr.

Man kann diesen Beweis auch kurz so führen:

Wenn nichts in der Welt, als eine Störung, uns die Befugniß zum Kriege geben kann, so folgt, daß die bloße Störung eine rechtmäßige Ursache des Krieges seyn kann (§. 361.)

Nun ist das erste wahr (§. 360. Zus. I.); Folglich auch das letzte.

I. Zusatz.

n. 1. Folglich geben alle Arten der Beleidigung die wir oben erkläret haben, eine gerechte Ursache des Krieges ab. Z. E. Wenn uns jemand um unsern ehrlichen Namen bringen, uns unser Haab und Gut nehmen, unsern Leib und Leben angreifen will u. s. w. Nicht allein eine geschehene, sondern auch eine überhängende Beleidung giebt eine gerechte Ursache des Krieges ab.

n. 2. Hierbey müssen wir eine Anmerkung machen, die wohl wenige Lehrer des Naturrechts in Erwähnung ziehen. Der Verfasser spricht nicht allein, daß nichts, als eine Turbation eine gerechte Ursache des Krieges seyn kann,

wo-

worinn er vollkommen Recht hat, sondern er behauptet auch, daß eine jede Störung, ohne Ausnahme, überhaupt eine gerechte Ursache des Krieges sey, und so drücken die allermeisten Lehrer des Naturrechts sich aus. Wenn man aber auf den Grund der Sache siehet, so muß man anders urtheilen, oder zum wenigsten bestimmter reden. Die vollkommnen Gesetze erlauben mir nicht, meinen Störer mit Gewalt zu zwingen, seiner Pflicht ein Genüge zu thun, es sey denn, daß gelindere Mittel hierzu unzulänglich sind (§. 324.) Folglich erlauben mir nicht die vollkommnen Gesetze, dem Störer, in der vorigen Absicht, Uebel zuzufügen, und ihn zu bekriegen, wenn gelindere Mittel da sind, wodurch ich zu dem Meinigen gelangen, und das Meinige behalten kann (§. 360, dem. 358.) Folglich ist die Turbation oder Beleidigung alsdann keine gerechte Ursache des Krieges, wenn andere gelindere Mittel vorhanden sind, wodurch man zu dem Seinigen kommen, und das Seinige in Sicherheit bringen kann. Z. E. Cajus hat von mir ein Buch geliehen, dieses für einen Rthlr. verkauft, und ich kann es vom Cajus nicht wieder bekommen. Ich habe aber auch ein Buch von ihm, das mir eben so lieb ist, und ich kann dieses, wider den Willen des Cajus, für das Meinige behalten. Nun muß ich vielmehr dieses Mittel erwählen, als daß ich Cajus bekriegen sollte, um zu dem Meinigen zu kommen. Ferner: Sempronius will in der Nacht, vor seiner

mergenden Abreise, meinen Hund wegstehlen. Ich kann meinen Hund so verwahren, daß er ihn nicht bekommen kann. Nun giebt diese überhängende Beleidigung keine rechtmäßige Ursache des Krieges ab. Ich habe schon oben diese Anmerkung wider den Pufendorf gemacht, und Gundling kommt völlig hiermit überein, welches niemand Wunder nehmen kann, wenn man nur weis, daß Gundling zum Haupterkenntnißgrund des natürlichen Zwangrechts diesen Satz mit Hobbes angenommen: Suche Frieden, so lange, als immer möglich ist. Wo du aber nicht Friede haben kannst, so führe Krieg.

II. Zusatz.

n. 1. Diejenigen führen einen gerechten Krieg, welche das Recht zu kriegen (jus belli) haben (§. 360. Zus. I. und §. 361.), welches aus dem zweeyten Beweise, so wir bey diesem §. 362. geführet haben, sattsam erhellet.

n. 2. Hieraus ist klar, warum man in einzelnen Fällen spricht, daß diese und jene einen unrechtmäßigen Krieg führen, weil sie kein jus belli haben, und aus eben diesem Grunde wollen einige beweisen, daß die Unterthanen keinen gerechten Krieg wider ihren Fürsten führen können. Sie schließen so:

Wer kein jus belli hat, kann auch keinen gerechten Krieg führen.

Nun

Nun aber haben die Unterthanen kein jus belli, Folglich ꝛc.

Der Obersatz hat seine völlige Richtigkeit. Aber der Untersatz verdienete eine weitere Untersuchung. Zu seiner Bestättigung bringt man mehrentheils zweyerley vor. 1) Das jus belli kommt nur großen Herren, und nicht Privatpersonen oder Unterthanen zu. Dieses geben wir zu, in Ansehung der öffentlichen Kriege, oder in so fern von solchen Kriegen die Rede ist, welche freye Völker mit einander führen. Aber dieses gilt nicht von einem jeden Kriege überhaupt. Wenn ich mich der Nothwehr wider einen andern Unterthan bediene, so habe ich auch ein jus belli in genere. 2) Spricht man, daß die Unterthanen verbunden sind, ihrem Landesherrn zu gehorsamen. Dieses geben wir auch zu, in allen gerechten Stücken. Gesetzt aber, daß der Fürst ein unmenschlicher Tyrann sey, der allen seinen Unterthanen die Haut über die Ohren zieht, und alle ihre natürlichen Rechte kränket, soll man nun auch aus Gehorsam alles dieses über sich hergehen lassen? Keinesweges. Siehe Goldastus Tom: III. Constitut. imper. p. 424. wo eine Constitution vorkommt, worinn Kaiser Jodocus denen Ständen erlaubt, daß sie ihm mit Gewalt der Waffen, ohne eine Rebellion zu begehen, sollten widerstehen können, falls er sein Wort brechen sollte. Man reflektirte hierbey über

den Schmalkaldischen Krieg. Siehe Glafey l. c. p. 26. ꝛc. Lib. VI. vom Völkerrechte.

III. Zusatz.

Eine Ursache des Krieges, die nicht gerecht ist, ist ungerecht (§. 361.) eine jede Ursache des Krieges also, die nicht in einer Turbation bestehet, ist ungerecht. Hiermit kommt auch Augustinus Quæstion. L. VI. qv. 10. can. 2 caus. 23. qv. 2. **überein, wenn er spricht:** Justa bella tantum sunt, quæ ulciscendæ injuriæ caussa suscipiuntur. **Hieraus sieht man ein, daß die Spanier eine ungerechte Ursache gehabt haben, als sie die Americaner mit Krieg überzogen, weil diese Menschenfresser und Heiden waren. Hätten aber die Spanier zu befürchten gehabt, daß die Reihe endlich auch an sie kommen, und daß sie auch von den Amerikanern gefressen werden möchten, so hätten sie allerdings eine gerechte Ursache des Krieges gehabt. Ferner ist klar, daß man, wenn man um einer bloßen Undankbarkeit, Lieblosigkeit, und Unterlassung der Pflichten der Höflichkeit willen, Krieg mit jemand führet, alsdenn nur eine ungerechte Ursache des Krieges habe. Ebenfalls hat Muhamed aus einer ungerechten Ursache Krieg geführet, wie er mit bewaffneter Hand von Mecca nach Medina zog, und alles ermordete, was ihn nicht für einen Propheten Gottes erkennen wollte. Hieher gehören auch alle Kriege wider die Ungläubigen, blos als solche betrachtet, insofern sie niemand stören**

oder beleidigen, wenn gleich Balthasar Ayala tr. de jure & officiis bellicis. L. I. c. II. n. 30. und Conr. Brunus de legationibus L. III. c. VIII. p. 117. das Gegentheil, aus sehr seichten Gründen behaupten. Hieraus kann man die beständigen Kriege der Maltheſischen Ritter welche Clemens V. athletas domini nennt, wider die Ungläubigen beurtheilen. Dieſe werden aus einer ungerechten Urſache geführet. Ja, Bechmann tr. de ordine Joannitarum p. 50. 101. 193. ſowohl, als auch in ſeiner gelehrten diſſ. de bellis domini C. I. §. 21. zeiget deutlich, daß dieſe Kriege viele üble Folgen, auch in Anſehung der übrigen Chriſten, nach ſich ziehen, und ihnen vielmehr ſchädlich als vortheilhaft ſind. Siehe auch des berühmten Trevers diſp. de injuriis religionis colore exornatis C. III. §. V. Ebenfalls iſt man aus dem vorhergehenden im Stande, von der Rechtmäßigkeit der heiligen Kreuzzüge zu urtheilen, welche gegen das Ende des Sec. XI. wider die Saracenen angangen, um ſie auszurotten, und ihnen das heilige Land zu nehmen, wozu die chriſtlichen Potentaten von den römiſchen Päbſten, Eugenius III. Gregorius VIII. und Innocentius III., durch die ſo genannte Kreuzbullen (bullas cruciatas) aufgemuntert worden ſind. Siehe *Cherubini* Bullar. Tom I. p. 58. 67. 77. it. Geſta Dei per Francos ſ. orientalem Francorum & regni Francor. Hieroſolimitani hiſtoria a variis ævi illius ſcriptoribus literis commentata, Tomis II. Hanoviæ 16. 1. f. Louis *Maimbourg* Hiſtoire de Croiſades, pour la delivrance de la terre ſainte. Paris 1676. Tomi II. 12. *Buddei* luculenta commentatio

de expeditionibus cruciatis, in analectis I. N. & G. p. 97. *Labàti* Voyage d'Espagne, Tom. I. p. 263. und ſonderheitlich p. 266., woſelbſt er ganz beſondere artige Anmerkungen über die Bulle des Urbani VIII. macht, welche zum Beſten der Portugieſen und Spanier, und zur Beförderung ihrer Creuzzüge, herausgegeben worden. Seine Worte lauten folgender Geſtalt. Mais comme cette bulle n'auroit pas de grands attraits, ſi elle n'avoit que le motif de faire la guerre aux infideles & les empecher de faire des courſes ſur les cotes du Royaume, on y a joint prudemment de belles et amples indulgences, tant pour les vivans que pour les morts, exemtions des peines du purgatoire, et ce qui touche plus ſenſiblement les Eſpagnols, une bonne permiſſion de manger du beurre et du fromage en carême; de LA GROSSURA tous les ſamedis, hors le carême, et de ſe ſervir de Mantegue, c'eſt a dire de ſain doux, au lieu ou le beurre eſt rare, pendant toute l'année. On entend par LA GROSSURA les iſſuës et les entrailles des toutes ſortes d'animaux, c'eſt a dire les têtes, les cous, les ailes, les pieds, les freſſures, & comme on cultive encore la loy de Moyſe en ce pais la, on fait aux iſſuës des viandes ce que les Juifs faiſoient pour allonger de chemin du jour de Sabbat; on coupe les pieds d'une maniere, q'une partie des cuiſſes y eſt attachée, et que les epaules tiennent au cou. En voila ce me ſemble aſſés pour exciter la devotion des fideles et les obliger à acheter la BULLE. „

IV.

IV. Zusatz.

Von den gerechten Ursachen des Krieges, heists, muß man die caussas belli suasorias unterscheiden, deren Quelle die Vorstellung des Vortheils, so man durch den Krieg zu erhalten denkt; und man sieht leicht ein, worinn dieser Unterschied bestehet. Caussæ belli suasoriæ sind die Bewegungsgründe oder Vorstellungen des Guten und Bösen, wodurch man sich zum Kriege bestimmet. Diese kommen entweder mit den vollkommenen Gesetzen überein, oder nicht. Im ersten Falle sind sie gerechte, im andern aber ungerechte Ursachen des Krieges. Der Unterschied zwischen den gerechten Ursachen des Krieges und den bewegenden Ursachen zum Kriege (caussis belli suasoriis) bestehet also 1) darinn, daß die lezte bald gerechte bald ungerechte Ursachen des Krieges sind. Folglich können die caussæ belli suasoriæ auch gerechte Ursachen seyn, und sind nicht nothwendig, wie Grotius de J. B. & P. L. II. C. XXI. meinet, beständig ungerechte Ursachen des Kriegs. 2) Nicht alle caussæ belli justificæ sind caussæ belli suasoriæ. Wenn ein kleiner Fürst von einem benachbarten mächtigen Potentaten beleidiget wird, und keine Ersetzung des Schadens bekommen kann, so hat er zwar caussam belli justificam aber nicht suasoriam insofern er ganz gewiß voraus sieht, daß er durch den Krieg seinen gänzlichen Untergang befördern würde. Siehe Köhler l. c. §. 1092. Schol., wo es heist, A caussis belli justificis probe distinguendæ sunt *caussæ belli suasoriæ*, quæ nonnisi repræsentatione commodorum nituntur. Per *caussas belli*

li juſtificas determinatur poſſibilitas ſuſcipiendi bellum; *cauſſæ* vero belli *ſuaſoriæ* determinant actum. *Illæ* dicunt: Potes belligerare. Hæ autem dicunt: Debes belligerare. Hinc ſæpe poſſemus belligerare, ſed non expedit (*ſi adeſt cauſſa belli juſtifica ſed non ſuaſoria.* Alio tempore, quantum quidem videtur, conſultum eſſet bella gerere (*adeſt enim cauſſa belli ſuaſoria*) ſed non licet (*deficit enim cauſſa belli juſtifica*)

Ad §. 363.

n. 1. Kriege, die nicht, um einer Störung willen, geführet werden, heiſſen Räubereyen (latrocinia). Z. E. Die Kriege der Seeräuber, der Einwohner zu Algier, Tunis und Tripolis, die Kreuzzüge, die Kriege Alexander M., welcher wie Grotius de J. B. & P. L. II. C. I. §. 1. n. 3. erzählet, die Perſer und andere Völker unrechtmäßigerweiſe angegriffen, und deswegen vom Seneca und Lucanus ein Räuber der Völker (latro & Prædo) genennt wird, wie auch der Verfaſſer in den beygefügten Sch. angemerkt.

n. 2. Wenn man den Begriff des Verfaſſers auf einzelne Fälle anwenden will, ſo wird man ſich wundern, wie viele Fürſten in der Welt Räuber genennt werden müſſen. Dieſes hat den Prof. Schierſchmidt l. c. §. 316. Zuſ. II. bewogen, zwiſchen einer Räuberey überhaupt (latrocinio in genere), und einer Räuberey im ſtrengern Verſtande (latrocinio per

ex-

excellentiam) einen Unterschied zu machen. Zu dem lezztern erfodert er, daß es sowohl in Ansehung der Sache, als auch der Person ein ungerechter Krieg sey (bellum injustum & irritum). Nach diesem Begriffe können Könige und Fürsten nicht Räuber genennt werden, indem sie zwar bisweilen ungerechte Kriege in Ansehung der Sache führen, i. e. ohne gerechte Ursache, ohne daß ihre Kriege sich auf eine Beleidigung gründen, aber man kann nicht, nach der Theorie des Professors, von ihnen sagen, daß sie ungerechte Kriege, in Ansehung der Person (bella irrita) führen, indem sie das Recht zu kriegen (jus belli eminens) haben. Hingegen, wenn ein Unterthan einen Seeräuber abgiebt, so sind seine Kriege, 1) In Ansehung der Sache ungerecht, indem er keine rechtmäßige Ursache des Krieges hat. 2.) Sind sie auch, in Ansehung der Person, ungerecht, indem er, als ein Unterthan und eine Privatperson nicht das Recht zu solchen Kriegen (jus belli) hat. Von dem Fundament dieser Eintheilung des Krieges, worauf sich der Professor beziehet, werde ich reden, gegen das Ende dieses Capitels handeln. Wenn ich einen Räuber überhaupt, im weitern Verstande, von einem eigentlichen Räuber, im engern Verstande, unterscheiden sollte, so würde ich zu dem lezten, aber nicht zu dem ersten, eine Fertigkeit erfodern, ungerechte Kriege zu führen.

n. 3. Wider die Erklärung des Verfassers vom latrocinio läßt sich folgender Einwurf machen:

Ein jeder Krieg, welcher nicht, um einer vorangegangenen Beleidigung willen (ob *præviam turbationem*) geführet wird, ist ein latrocinium (per def.).

Nun aber ist ein jeder Defensivkrieg ein solcher, welcher nicht, um einer vorangegangenen Beleidigung willen, geführet wird, denn er wird, um einer bevorstehenden Beleidigung willen, geführet) (§. 365.).

Folglich sollte ein jeder Defensivkrieg ein latrocinium seyn, welches falsch ist.

Hieraus wird man begreifen, warum ich n. 1. anstatt: um einer vorangegangenen Störung willen, gesetzt habe: um einer Störung willen schlechthin.

Zusatz.

Alle Kriege, die nicht um einer Störung willen geführet werden, sind ungerechte Kriege (§. 361. ꝛc.)

Nun aber sind alle Räubereyen solche ꝛc.

Folglich sind alle Räubereyen ungerechte Kriege.

Dieser

Dieser Satz scheinet auch schlechthin umgekehrt werden zu können, wenn von einer Räuberey überhaupt die Rede ist. Man sollte denken, daß man hier so schließen könnte:

Alle Kriege, die nicht, um einer Turbation willen geführet werden, sind Räubereyen (per def.)

Alle ungerechte Kriege sind solche, die nicht, um einer Turbation willen geführet werden.

Folglich sind alle ungerechte Kriege Räubereyen (im weitern Verstande). Allein der Untersatz widerspricht meinem System. Wenn ich beweisen kann: Es giebt einige ungerechte Kriege, die würklich, um einer gewissen Turbation willen, geführet werden, so habe ich den Untersatz über den Haufen geworfen, und nichts ist leichter, als dieses zu beweisen. Man nehme an, daß Cajus mir meine Uhr weggestohlen, die der Sempronius, meinem Freunde zu verkaufen gegeben. Ich könnte sie von dem Sempronius nehmen, wenn ich wollte, aber an dessen statt führe ich einen Ersetzungskrieg (bellum reparativum) mit dem Cajus. Hier ist ein Krieg, der den vollkommnen Gesetzen widerspricht, und also ungerecht ist (§. 362. Erl.). Siehe nur §. 324. Nichts destoweniger wird er um einer Turbation willen geführet. Nimmt man eine Räuberey im engern Verstande, so sieht man leicht ein, daß nicht alle ungerechte Kriege so genennt werden können. Denn ein Räuber, im eigentlichen und strengen Verstan-

stande ist ein solcher; der eine Fertigkeit hat, offenbar ungerechte Kriege zu führen (§. 363. n. 2. Erl. Die ungerechten Kriege also, welche von einem Räuber, im eigentlichen Verstande, geführet werden, verdienen nur den Namen der eigentlichen Räubereyen.

Ad §. 364.

n. 1. Diejenigen, welche Krieg mit einander führen, heißen Feinde (hostes). Diejenigen aber, welche keinen Krieg mit einander führen, werden Nicht-feinde (non-hostes) genennt.

n. 2. Ein Feind führet Krieg (n. 1.)

entw. einen gerechten	oder ungerechten.
	ein Räuber überhaupt (latro) Dieser besitzt.
entweder eine Fertigkeit darinn, offenbar ungerechte Kriege zu führen,	oder nicht.
ein eigentlicher Räuber (latro per excellentiam).	

I. Zusatz.

n. 1. Weil alle diejenigen, welche Krieg mit mit einander führen, gegenseitige Feinde genennt werden, so ist klar, daß nicht bloß der angreifende Theil (aggressor), sondern auch

der

der beleidigte oder zu beleidigende, insofern dieser mit jenem Krieg führet, ein Feind von jenem genennt werden muß. Z. E. 1) Cajus ist schon von Sempronius beleidiget worden, und führet deswegen mit ihm Krieg. Nun kann sowohl der beleidigte Cajus ein Feind von seinem Störer Sempronius, als dieser von ihm ein Feind genennet werden. 2) Mävius führet mit dem Titius, wegen einer überhängenden Beleidigung den Krieg. Nun ist Mävius, als der defensor sui ein Feind (hostis) vom Titius, und Titius, als aggressor ist ebenfalls ein Feind von Mävius zu nennen.

n. 2. Wenn es heißt, daß eine beleidigte oder sich vertheidigende Person ein Feind von ihrem Störer ist, so muß man nicht hostem und inimicum mit einander verwirren. Das erste aber nicht das letzte Wort wird hier verstanden, indem die beleidigte oder sich vertheidigende Person in ihren Herzen ein Freund, oder ein innerlicher Freund, von ihrem Störer seyn kann, und auch dazu verbunden ist, wenn sie gleich den Krieg mit ihm führet (§. 349. Zus. I.).

II. Zusatz.

Ein ungerechter Krieg ist kein Krieg, so mit den Gesetzen übereinkommt (362). Daher sprechen einige, daß ein ungerechter Krieg kein Krieg genennt zu werden verdienet, und aus eben

der

der vorigen Ursache wollen sie eine Räuberey keinen Krieg, und folglich einen Räuber keinen eigentlichen Feind nennen. Wir aber nehmen das Wort, Krieg, in einem so weiten Verstande, daß wir auch die ungerechten Kriege mit dem Nahmen der Kriege im eigentlichen Verstande, benennen. Daher ist eine Räuberey ein eigentlicher Krieg, und ein Räuber ein Feind (hostis) im eigentlichen Verstande zu nennen. So viel geben wir zu, daß ein ungerechter Krieg und eine Räuberey nicht so beschaffen, wie ein Krieg auf einer sittlichen Seite betrachtet, seyn sollte, und daß ein Räuber folglich nicht ein solcher Feind ist, als dieser nach dem Naturrechte seyn sollte, aber daraus folget nicht, daß man jenen gar nicht einen Krieg, und diesen gar nicht einen Feind nennen darf. Wenn ich jemand auf eine ungerechte Art zwinge, so ist dieser Zwang nicht so beschaffen, wie er nach dem Naturrecht seyn sollte. Nichtsdestoweniger bleibt er ein Zwang. Siehe unterdessen Schierschmidts J. N. & G. §. 316. Zus. II. Qui bellum gerunt ratum & justum dicuntur *hostes*. Inde jura belli rati & justi dicuntur jura *hostis in hostem* competentia. Contra vero, qui bellum gerit prorsus injustum, sive solenne sive minus solenne, dicitur *latro*: adeo ut bellum plane injustum, sit ratum, nomen potius *latrocinii* mereatur &c. Siehe auch l. 18. commod. l. 199 d. verb. signif. l. 1. d. leg. 3. &c. l. 24. de capt. & postlim. rev. lit. 19. §. 2. eod. it. Bodinus de Republica L. 1. C. 1.

III.

III. Zusatz.

n. 1. Derjenige ist ein Feind (in Ansehung unsrer), mit dem wir Krieg führen. Nun dürfen wir aber mit niemand Krieg führen, der uns nicht störet in dem Gebrauch und Besitz des Unsrigen (§. 324. 362.). Folglich dürfen wir auch niemand, als einen Feind tractiren, der uns nicht störet. Wenn also einer uns das Unsrige läßt, so dürfen wir nicht mit ihm, als einem Feinde, umgehen, oder ihn als einen Feind tractiren.

n. 2. Dieses folget richtig aus den Gründen die der Verf. in diesem Zus. beybringt, aber nicht das, was er daraus schließt, daß derjenige, so uns das Unsrige läßt, ein Feind nicht genennt werden kann. Seine eigne Worte lauten so: Hostis itaque dici non potest, qui nobis tribuit, quod nostrum est. Ich argumentire hierwider auf folgende Art:

Wenn eine persona læsa oder defensor sui, so mit uns, als aggressoribus, Krieg führet, unser Feind genennt werden kann, so folgt, daß derjenige, so uns das Unsrige läßt, unser Feind, unter gewißen Umständen, genennt werden kann.

Nun ist das erste wahr (§. 364. Zus. I.);

Folg-

Folglich auch das letzte.

Soll also der Satz des Verfassers wahr seyn, so muß er so heißen: Wenn einer uns das Unsrige läßt, und wir lassen ihm auch das Seinige, so kann er nicht unser Feind genennt werden; Denn nun werden wir keinen Krieg mit ihm führen.

IV. Zusatz.

n. 1. Wer nicht unser Feind ist (non-hostis), läßt uns das Unsrige ungestöret (§. 364, 358.). Folglich thut er seinen Zwangpflichten ein Genüge (§. 325. Zus. II.), und ist also gerecht (§. 155.). Von der Gerechtigkeit aber darf man nicht auf die Billigkeit schließen (§. 167. Zus. 1). Folglich kann einer, der nicht unser Feind ist (non-hostis), sehr unbillig gegen uns handeln, seine unvollkommne Verbindlichkeiten und die Liebespflichten gegen uns beyde Seite setzen. Folglich darf man nicht schließen, daß ein jeder, der nicht unser Feind ist (non-hostis), sogleich unser Freund sey. Er kann gleichgültig gegen uns seyn.

n. 2. Hieraus erhellet so viel: daß nicht jeder nicht-Feind (non-hostis) unser innerlicher Freund sey. Es fragt sich aber, ob er nicht unser äußerlicher Freund genennt werden kann? Nicht überhaupt, wenn man den Begriff des Verfassers, von der äußerlichen

chen Freundschaft, annimmt, indem diese die innere Freundschaft voraussetzt, und in sich fasset (§. 306. Zus.). Nimmt man aber meinen Begriff von der äußern Freundschaft an, so kann man sagen, daß ein jeder, der nicht mein Feind ist (omnis non-hostis) mein äußerlicher Freund sey (§. 305. Erl.). Man kann bey dieser Materie verschiedene gute Gedanken bekommen, wenn man hiermit vergleichet des Prof. Simonetti Sammlung vermischter Beyträge zum Dienste der Wahrheit ꝛc. A. 1748. 4. St. 2. Abh. vom Feinde und der Feindschaft, dem Wiedersacher und der Widriggesinnung.

Ad §. 365.

n. 1. Wenn wir einen Zustand ergreifen, worinne wir eine kräftige Bemühung haben, einem andern auf die Art Uebel zuzufügen, daß diese unsere Bemühung den vollkommnen Gesetzen nicht widerspricht, so führen wir, unsrer Seits, mit dem andern einen gerechten Krieg. Nun können wir aber, ohne den Gehorsam zu verletzen, den wir denen Gesetzen schuldig sind, einen solchen Zustand ergreifen, so wohl um einer überhängenden, als geschehenen Beleidigung willen (§. 346. dem und §. 335. dem.), und im letzten Falle, entweder damit eine Schadenersetzung geschehen, oder auch die böse Handlung des Beleidigenden bestraft werden möchte (§. 339. ꝛc.) Folglich giebts drey Absichten eines gerechten

Krieges, nämlich 1) die Vertheidigung (§. 345.), 2) die Ersetzung des Schadens, und 3) die Bestrafung einer sittlichen bösen Handlung. Folglich gibts auch drey gerechte Arten des Krieges: 1) einen Vertheidigungskrieg, 2) einen Ersetzungskrieg, und endlich 3) einen Strafkrieg. Diese drey Arten wollen wir nun weiter aus einander setzen.

§. 2. Diesem zu Folge, wollen wir erst die Begriffe nach Gewohnheit in eine Tabelle bringen.

Wo ein Krieg, da muß eine Störung seyn,

entw. eine geschehene		oder eine überhängende	
entweder eine lose Turbation (physische Störung)	oder eine sittliche	entw. eine bloße physische	oder eine sittliche
Hier findet eine Strafe statt		Hier ist die Absicht des Krieges eine Vertheidigung	Strafe.
Ein Ersetzungskrieg (bellum reparativum s. recuperatorium).	ein Strafkrieg (bellum punitivum s. pœnale s. vindicativum).	ein Defensivkrieg (bellum defensivum s. assecuratorium).	Strafkrieg (bellum punitivum &c.)

Auf diese Art verfährt der Verfasser in seinen Vorlesungen, wodurch er also zugiebt, daß nicht blos, wie er in seinem Buche anmerkt, um einer geschehenen, sondern auch

um

um einer überhängenden sittlichen Beleidigung willen, ein Strafkrieg statt finden kann. Allein diese Art zu verfahren, kommt mir nicht ordentlich genug vor. Meiner Einsicht nach, muß man so zu Werke gehen: Ein Krieg muß sich auf eine Störung beziehen.

---

entw. eine geschehene | oder eine überhängende

ein Ersetzungskrieg überhaupt (bellum reparativum). Der Schade, dessen Ersetzung man hier sucht, ist | ein Defensivkrieg (bellum defensivum). Die überhängende Beleidigung ist

entw. ein physischer, so sich auf eine bloße Turbation gründet | ein bloßer Ersetzungskrieg (bellum nude reparativum).

oder ein sittlicher | ein Ersetzungs- und Strafkrieg zugleich (bellum reparativo-punitivum).

entw. eine bloße Turbation | ein bloßer Defensivkrieg (bellum nude defensivum.)

oder eine sittliche Beleidigung. | ein Defensiv-Strafkrieg (Bellum defensivo-punitivum).

n. 3. Was den Begriff vom Ersetzungs- und Defensiv-Kriege überhaupt betrifft, so wird dieser keinem Schwierigkeit machen. Daher wollen wir nur unsere Gedanken von dem Strafkriege entdecken, worüber die Dd. J. N. so heftig mit einander streiten, woraus zugleich erhellen wird, warum ich die n. 2. vorkommende Tabelle geändert habe. Hugo Grotius de I B. & P. L. 2 C. XX. hat sonderlich das bellum punitivum aufgebracht.

Plane, ſpricht er, quot actionum forenſium ſunt fontes, totidem ſunt belli: Nam ubi judicia deficiunt, incipit bellum. *Dantur* autem *actiones ob injuriam* non factam, aut ob factam. Ob non factam, ut qua petitur cautio de non offendendo id, damni infecti, & interdicta alia ne vis fiat. *Factam*, aut ut reparetur, aut *ut puniatur*: Quos duos obligationum fontes recte diſtinguit *Plato* nono de Legibus. Quod reparandum venit, aut ſpectat id, quod noſtrum eſt vel fuit, unde vindicationes & conditiones quædam; aut id, quod nobis debetur ſive ex pactione, ſive ex maleficio; ſive ex lege; quo referenda, quæ ex quaſi contractu & quaſi maleficio dicuntur; Ex quibus capitibus naſcuntur conditiones cæteræ. Factum ut puniendum parit accuſationem & judicia publica. *Plerique bellorum tres ſtatuunt cauſſas juſtas, defenſionem, recuperationem rerum & punitionem*: Quæ tria in *Camilli* ad *Gallos* denunciatione invenias: Omnia quæ *defendi, repetique*, & *ulciſci* fas ſit &c. Grotius führet folgende Fälle an, da ein *bellum punitivum* ſtatt finden ſollte: α) Wenn ein Fürſt ſeine rebelliſche Unterthanen mit den Waffen zum Gehorſam zu bringen ſucht; und es iſt offenbar, daß wir hier alle erfoderliche Stücke eines belli punitivi antreffen. Den a) iſt hier ein wirklicher Krieg vorhanden. Geſetzt, daß ich ſie hier nicht anders, als Unterthanen und

Privatpersonen betrachten kann, indem sie sich vielleicht unrechtmäßigerweise ihrem Fürsten widersetzen; so ists zwar kein öffentlicher, aber ein vermischter Krieg, und dieser verdienet auch den Namen eines Krieges, im eigentlichen Verstande. b) Hat der Fürst bey diesem Kriege eine Strafe zur Absicht. Er will seine Unterthanen züchtigen. Der D. Schmidt hat An. 1714. eine diss. in Leipzig gehalten de bello punitivo, worinne er wider den Grotius einwendet, daß zwischen Obrigkeit und Unterthanen gar kein Krieg statt finde, weil die keine superioritatem territorialem haben, woraus lediglich das Recht zu kriegen herfließet, sondern es führe nur den Namen einer Strafe. „ Allein er verwirret hierinn einen so genannten öffentlichen Krieg mit einem Kriege überhaupt; zu dem ersten, aber nicht zu dem letzten wird nothwendig ein Oberherr erfodert. Siehe Glafey l. c. p. 91. ꝛc. V. R., wo er spricht: Ein Souverain kann die Grenzen seiner Herrschaft durch öffentliche Tyranney und Zwang der Gewissen, dergestalt überschreiten, daß er dadurch seine Herrschaft verliere, und die Unterthanen in den statum und libertatem naturalem zurückkehren, mithin einer solchen Gewalt die Waffen entgegen setzen können u. s. w „ In Absicht auf diesen ersten Fall hat Grotius nicht viele Widersacher bekommen. β) Behauptet er: Wenn einer wirklich beleidiget worden, so führe er ein bellum recuperatorium, und denn wäre die Fraze, wenn der Beleidigte gesieget hätte,

und also das Glück der Waffen in seinen Händen stünde, ob er denn nicht, vermöge des juris læsi in lædentem in infinitum, den andern züchtigen könne? Er spricht ja, und weil diese Züchtigung um einer sittlich bösen Handlung willen geschähe, so nennt er sie eine Strafe, und den Krieg selbst, in dieser Absicht, ein bellum punitivum, so ein bellum punitivum inter gentes ist, insofern freye Völker den Krieg mit einander führen.„ Allein in diesem Stück hat er ungemein viele Gegner bekommen. Pufendorf (*), Thomasius (**), Buddeus (***), Heineccius (****), Köhler (†), Schierschmidt (††), Gundling (†††), Schmidt (††††), u. s. w. gehen hierinn vom Grotius ab. Die meisten von diesen Gegnern, wenn ich Köhler und

---

(*) I. N. & G. L. VIII. C. III. §. 7. In bello cautionem sibi quisque propriis viribus & proprio ex arbitrio procurat: per pœnas læsis cautio per vires, & judicio superioris procuratur. Ut bello aliquis coërceatur directe interest duntaxat eius, qui fuit læsus: sed ut pœnis quis castigetur, non hujus tantum interest, sed totius civitatis coll. L. VIII. C. III. §. 2. 3.

(**) in *instit. jurispr. div.* §. 28. C. 8. L. 3. it. L. I. c. II. §. 101. 102.

(***) de *expeditionibus cruciatis* §. 7.

(****) I. N. & G. L. II. §. 159. 195.

(†) l. c. §. 1620. I. G. & Soc.

(††) l. c. §. 542. Sus. II.

(†††) l. c.

(††††) l. c.

und Schierschmidt ausnehme, schließen so:

Wofern unter freyen Völkern ein bellum punitivum statt finden sollte, so müßte ein freyes Volk über das andere die Oberherrschaft haben.

Nun ist das letzte; Folglich auch das erste falsch.

Aber a) ich leugne hier die Folge des Obersatzes, wenn dabey der Begriff des Grotius vom bello punitivo vorausgesetzt wird. Wir erfodern nicht zum bello punitivo einen Oberherrn, so wenig als wir zur Strafe überhaupt dieses erfordern. Der ganze Grund also warum die Pufendorfianer das bellum punitivum leugnen, kommt von ihrer Erklärung von der Strafe und dem Gesetze her, wozu sie ohne Noth einen Oberherrn erfodern, und also widerlegen sie, in diesem Stücke nicht Grotius, der zur Strafe nicht nothwendig einen Oberherrn erfodert. Folglich schließen die Pufendorfianer und Grotianer hier aus verschiedenen Begriffen wider einander, und ihr ganzer Streit ist eine Logomachie. Wenn wir nur die Pufendorfianer nicht den Schall des Worts punitivum empfinden lassen, so geben sie uns die Sache selbst zu. Z. E. Pufendorf l. c. spricht, daß wenn wir um einer geschehenen Beleidigung willen mit jemand Krieg führen, so können wir

nicht blos die Ersetzung des Schadens erzwingen, sondern auch dem Störer Uibel zufügen; damit er uns nicht künftig wieder in dem Unsrigen stören soll. Wenn uns also einer einmal einen garstigen Streich gespielet, so gibt Pufendorf zu, daß wir ihn dermassen bezahlen können, daß er sich die Begierde vergehen läßt, so was noch einmal zu versuchen. Folglich gibt Pufendorf zu, daß wir eben wegen seiner boshaften Aufführung, die uns nichts Gutes von ihm hoffen läßt, ihm physische Uibel zufügen können. Dieses ist, nach unserm Begriff, schon ein bellum punitivum. Folglich gibt Pufendorf würklich ein bellum punitivum zu, der Sache nach, nur leidet er nicht das Wort, Strafe, hier. Ebenfalls Thomasius. Dieser gibt l. c. in dem natürlichen Zustande eine Rache zu (ultio, vindicta), und folglich mus er auch ein bellum vindicativum zugeben. Nur mag er nicht den Ausdruck, bellum punitivum hören, weil er l. c. spricht: *Pœna* est dolor propter delictum a *superiore* inferiori illatus, in emendationem communem civium. Gribner in jurispr. nat. L. II. C. III. §. 4. not. m. gibt ausdrücklich ein bellum vindicativum zu, nur mag er als ein Nachfolger des Thomasius, es kein bellum punitivum nennen. Man siehet also ein, daß wenn man ja in diesem Stück mit Pufendorfianern streiten will, so mus man nur wegen des Redegebrauchs, in Ansehung des Worts, Strafe, den Streit führen, und so lange die

Pu-

Pufendorfianer uns nicht zeigen können, daß wir dem vernünftigen Redegebrauch zum Possen, das Wort bellum punitivum brauchen, so werden sie uns nicht so leicht widerlegen.

b) Nun will ich einmal freygebig seyn. Ich will den Pufendorfischen Begriff, vom bello punitivo annehmen, und nichts destoweniger leugne ich die Folge des Obersatzes in dem vorhin angezogenen Schlusse der Pufendorfianer. Wenn ich gleich ihren Begriff vom bello punitivo annehme, so kann ich doch sehr leicht beweisen, daß ein bellum punitivum unter den Völkern geführet werden kann. Wenn einer den andern beleidiget hat, und dieser füget ihm deswegen in einem Kriege Uibel zu, damit er zugleich abgehalten werden soll, künftig dergleichen Handlungen vorzunehmen, so sind diese Uibel, so ihm durch den Krieg zugefüget werden, ganz natürlich böse Folgen seiner sittlich bösen Handlung. Gott ist der Urheber der Natur. Folglich ist er auch, auch als ein Urheber von diesen natürlichen bösen Folgen anzusehen, welche mit den Handlungen des Störers verknüpft werden. Folglich sind die Uibel, welche dem Störer, vermittelst der andern kriegenden Parthey zugefüget werden, als göttliche Strafen zu betrachten. Folglich ist auch dieser Krieg als ein Strafkrieg anzusehen. Folglich gibts nach dem eigenen Begriffe der Pufendorfianer von der Strafe, unter freyen Völkern einen Strafkrieg (bellum punitivum). Wer ist der Oberherr von dem die Strafe ursprünglich

herkommt? Gott und er bedienet sich bey diesem Strafkriege derer Menschen, als gewißer Mittel, wodurch er die Strafe ausüben läßt. „ Zur Bestättigung dieser Gedanken ist zu merken, daß der Glasey l. c. den Pufendorfischen Begriff von der Strafe hat, und nichts destoweniger, in Ansehung des belli punitivi überhaupt dem Grotius seinen Beifall gibt. γ) Der merkwürdigste Fall endlich, worin Grotius einen Strafkrieg zugibt, ist dieser, wenn ein Volk sich den Lastern ergeben hat. Grotius nimmt an, daß einer, der nicht so böse, als ein anderer ist, das Recht habe, den andern zu züchtigen und zu bestrafen, und daß folglich ein Volk befugt sey, ein ander Volk, so lasterhafter, als jenes ist, mit einem Strafkriege zu überziehen. Allein in diesem Stück hat er ungemein wenige Nachhänger, und so einen Strafkrieg mag ich nicht annehmen. Das gebe ich gerne zu, daß die Laster eines Volks so beschaffen seyn können, daß man daraus auf eine überhängende Beleidigung mit überwiegender Wahrscheinlichkeit schliessen kann, und alsdenn hat man auch das Recht, ein solches lasterhaftes Volk mit Krieg zu beziehen, und es dermassen zu züchtigen, daß es sich nicht einfallen läßt, sich an uns zu reiben. Z. E. Die Nachbarn des Cajus sind Menschenfresser, und sie freßen am liebsten Christen, wie Cajus und seine Unterthanen sind. Sie sind höchst ungerecht, haben mehr als einmal die übrige Nachbarn of-

offenbar unrechtmäßiger Weise um das Ihrige gebracht u. s. w. Aber warum haben wir jetzo eine gerechte Ursache, Krieg zu führen? Geschiehet es blos um ihres lasterhaften Lebens willen, wenn gleich keine überhängende Beleidigung daraus geschlossen werden könnte? Keinesweges. Die überhängende Beleidigung ist hier lediglich die gerechte Ursache, welche unser bellum punitivum unterstützet. Gesetzt also, daß dieses Volk Sodomiterey und alle unreine Laster wider das 6te Geboth ausübet, sich von Morgen bis Abend besäuft u. s. w. Uibrigens aber keine Handlung vornimmt, woraus zu schlieſſen, daß es uns überfallen und beleidigen wird. Nun hat man keine gerechte Ursache, ein solches lasterhaftes Volk mit Krieg zu beziehen. Wer dieses leugnen wollte, müßte gewiß den Satz leugnen, so wir bewiesen haben: *Sola* turbatio est justa caussa belli inferendi, durch welchen das ganze Fundament des Grotianischen principii; ob quodlibet malum, non æquæ malo alterum in statu naturæ puniri posse, über den Haufen fällt. Siehe Grotius l. c. L. II. C. XX. §. 38. aber auch des Freyherrn von Wolf P. . l. N. §. 1069. Sch. Ich kann also nicht anders, als dem nicht ungeschickten D. Schmid Beifall geben, wenn er l. c. p. 1c. spricht: Si modo Principes Christiani Ethnicos, quorum plurimi contra jus naturæ graviter peccant, bello oppetere velint, ut delicta eorum puniant aut vindicent, bone Deus! quantæ

tur-

turbæ in maxima orbis parte enaſcerentur! Quid fiet ſi principes Chriſtiani aliorum quoque Chriſtianorum Principum, quorum nonnulli etiam in jus nat. haud leviter impingunt, delicta armis punire aut vindicare auderent? Advertit hoc probe *Joſephus a Coſta* de procuranda Indorum ſalute L. 2. c. 5. p. m. 103. &c. ſcribens: *Quodſi magiſtratus aut respublica Barbarorum ſuo muneri non facit ſatis, habet judicem Deum non rempublicam aut principem externum. Alioquin cum graviſſime peccent interdum Principes aut Magiſtratus noſtri, licebit vel Gallo vel Italo vel Anglo Hiſpanenſis Reipubl. peccata caſtigare & jus dicere, ut viciſſim inter ſe Principes, hac auctoritate fungantur*: quo neque ineptius, neque rebus humanis exitialius quicquam dici poteſt. Ein gewißer Lehrer des Naturrechts, der Grotii Meinung angenommen, ſchließt hier auf folgende Art: Wir haben das Recht, andere Leute vollkommner zu machen. Wer das Recht zu einem Endzwecke hat, hat auch ein Recht zu denen Mitteln, wodurch der Endzweck erhalten werden kann. Folglich haben wir das Recht, die Mittel zu ergreifen, wodurch wir würklich ein laſterhaftes Volk verbeſſern und bekehren können. Geſetzt nun, daß gar keine andere als Zwangmittel hinlänglich ſind, dieſen Endzweck zu erhalten, ſo haben wir das Recht, das laſterhafte Volk mit Gewalt zu zwingen, und mit Kriege zu beziehen, um es

zu verbessern und bekehren. „ Allein das Recht, was wir hier haben, ist nur ein unvollkommnes, und also dürfen auch keine Mittel erwählet werden, die der Natur und dem Wesen eines unvollkommnen Rechts widersprechen. Folglich fallen alle Zwangmittel weg. Diese sind gar keine Mittel wodurch wir unsere unvollkommne Rechte ausüben können. Eine ausführlichere Widerlegung dieser Gedanken findet man in Kellinghusens, meines ehemaligen werthesten Zuhörers, Abhandlung von der Zwangbekehrung.

n. 4. Aus demjenigen, so ich n. 3. größtentheils zur Vertheidigung des Grotius beygebracht habe, erhellet, daß ich auch ein bellum punitivum, und zwar mit hinreichendem Grunde, annehme. Aus meiner Tabelle aber, die n. 2. vorkommt, ist zu ersehen, unter welchen Umständen, meiner Einsicht nach, ein bellum punitivum angenommen werden kann. Ich behaupte nämlich, daß ein bellum punitivum entweder ein bellum reparativum respectu damni illati moralis oder ein bellum defensivum sey, respectu læsionis moralis imminentis. Folglich gebe ich kein bellum punitivum zu, sondern der unter den Begriff eines belli reparativi, noch unter dem Begriff eines belli defensivi gebracht werden kann. 1) Wenn ein Ersetzungskrieg von mir geführet wird, und ich füge meinem Feinde, der mich sittlich beleidiget hat, Uibel

bel zu, damit er den Schaden ersetzet, so ist offenbar, daß der Grund von den Uibeln, die ich ihm zufüge, in seiner sittlichen Beleidigung, wodurch einer das Meinige entwendet hat, enthalten sey. Also kann ich sagen, daß ich ihm die Uibel, um seiner sittlichen Beleidigung willen, zufüge. Solche Uibel werden Strafen genennt. (§. 119. und Zus. III.) Folglich sind die Uibel schon, die ich meinem sittlichen Störer zufüge, um ihn zu bewegen, den Schaden zu ersetzen, wirklich Strafen. Folglich ist hier ein bellum punitivum, welches aber dabey ein bellum reparativum ist. Dieses nenne ich bellum reparativo-punitivum. (n. 2.) Man wird vielleicht einwenden, daß die Uibel, die ich jemand zufüge, damit er den Schaden ersetze, um der Ersetzung des Schadens willen, und nicht um der sittlichen geschehenen Beleidigung willen, ihm zugefüget werden. Allein das eine hebet nicht das andere auf. Wie würde ich ihm Uibel zufügen, um die Ersetzung des sittlichen Schadens zu bekommen, wenn er mich nicht sittlich beleidiget hätte. Der letzte Grund also, warum ich ihm Uibel zufüge, ist eine sittliche Beleidigung. Folglich füge ich ihm, um seiner sittlichen Beleidigung willen, Uibel zu, wenn ich, um eine Schadenersetzung zu bekommen, ihm Uibel zufüge. Will man noch dabey darauf sehen, daß er nicht in der Güte den Schaden ersetzen will, (§. 324.) so kann man sagen, daß man, wenn man die Schadenersetzung durch

Krieg

Krieg erzwinget, dem Störer darum Uibel zufüget, weil er keine Schadenersetzung in der Güte leisten will. Das letzte ist eine sittlich böse Handlung, folglich, wenn man dem Störer in dem bestimmten Falle, Uebel zufüget, so geschiehet es um einer sittlichen bösen Handlung willen, und ist also eine wirkliche Strafe. Ich bestrafe also in einem bello reparativo - punitivo die sittliche geschehene Beleidigung, und NB. hauptsächlich bestrafe ich den Unwillen des Störers, weil er nicht in der Güte den Schaden ersetzen will. In diesem Stücke gehe ich von allen andern Lehrern des Naturrechts ab, die ein bellum punitivum annehmen, indem mir nicht bekannt ist, daß einer die Uibel, welche dem Störer zugefüget werden, um den sittlichen Schaden zu ersetzen, Strafen genennt hätte, welchen Nahmen sie aber doch von Rechtswegen verdienen. (§. 119) Siehe S. 340. Zus. Erl. 2) Wenn ein Vertheidigungskrieg, wegen einer überhängenden sittlichen Beleidigung mit einem Menschen, geführet wird, so füget man ihm Uibel zu, damit er von der überhängenden Beleidigung abstehet. Folglich füget man ihm, um seiner sittlichen bösen Bemühung willen, zu schaden, und also um einer sittlich bösen Handlung willen, Uibel zu. Solche Uibel sind Strafen. (§. 119.) Folglich bestrafet man auch seinen Feind in einem solchen Vertheidigungskrieg. Daher findet hier ein bellum defensivo-punitivum statt. (n. 2.) 3). Ich nehme also kein bel-

lum

lum punitivum an, so weder ein bellum reparativum noch ein bellum defensivum genennt werden könnte. Man wird einwenden: Wenn man beleidiget worden ist, so hat man, vermöge des juris læsi in lædentem in infinitum, nicht allein das Recht, dem Störer so viel Uibel zuzufügen, als hinreichend sind, um die Ersetzung des Schadens zu bekommen, sondern, wenn die Ersetzung geschehen ist, und der eigentliche Ersetzungskrieg ein Ende hat, so kann man noch weiter gehen, und, um seiner künftigen Sicherheit willen, dem Störer Uebel zufügen, oder den Störer, wegen der geschehenen Beleidigung, so züchtigen und bestrafen, daß er nicht ein andermal widerkommt. „ Alles dieses gebe ich zu, wenn die künftige Sicherheit es erfodert, so zu verfahren; was folgt aber wohl hieraus? Man spricht, dieser Krieg ist in dem letzten Falle ein bellum punitivum, so weder ein bellum reparativum, noch ein bellum defensivum, genennt werden kann. Dieses aber leugne ich. Ich sage, es ist ein bellum defensivum in genere, und zwar insonderheit ein bellum defensivo - punitivum, so unmittelbar mit einem bello reparativo prægresso verbunden wird. Denn, wenn ich die Schadenersetzung völlig bekommen habe, so habe ich kein Recht, dem vorigen Störer mehrere Uebel zuzufügen, wofern nicht seine vorige Uebertretung des Naturrechts einen Grund abgiebt, woraus ich auf eine überhängende Beleidigung schließen kann. Die überhängende Beleidigung also, und sonst nichts in der

Welt,

Welt, gibt mir das Recht, den Krieg, wenn die Ersetzung des Schadens geschehen ist, fortzusetzen, und meinen Feind zu züchtigen. Folglich ist der erwehnte Straftrieg allerdings ein Defensivkrieg zu nennen. Hierin gehe ich auch von dem Freyherrn von Wolf, dem Verf. und den mehresten Lehrern des Naturrechts ab, welche diesen bestimmten Strafkrieg keinen Defensivkrieg nennen wollen. Mit diesen kommt der geschickte Georg Adam Reyher überein in seinem Glückwunsche an den Hofr. Nettelblatt, wie dieser die Doctorwürde erhielte, in welchem Glückwunsche er erweiset: *bellum punitivum inter gentes jure gentium necessario licitum esse.* Halæ Magd. A. 174. Wenn gleich Köhler und Schierschmied das bellum punitivum leugnen, so glaube ich doch, daß ihre Meinung sey, daß es kein bellum punitivum gebe, so weder ein bellum reparativum, noch ein bellum defensivum genennt werden könte, und darin komme ich mit ihnen überein, und wo ich nicht irre, lehret dieses der Satz: *Sola* turbatio est caussa justifica bell. inferendi.

I. Zusatz.

Was §. 344. ꝛc. von der Vertheidigung gesagt worden, bestimmt hinreichend die Natur eines Vertheidigungskriegs; und aus demjenigen, was wir §. 232. ꝛc. von der Ersetzung des Schadens und §. 340. von der Strafe abgehandelt haben, läßt sich die Natur und

Beschaffenheit eines Ersetzungskriegs und eines Strafkriegs erkennen. Wenn man bey dem allerletzten meine Anmerkungen, so n. 4. vorgetragen worden sind, vergleichet, so habe ich hierbey weiter nichts zu erinnern.

II. Zusatz.

n. 1. Ein Schade kann uns in einem doppelten Falle zugefüget werden: 1) Wenn man uns etwas entwen et, was wir schon wirklich im Besitz haben. Z. E. Wenn man mir meine Uhr wegnimmt. 2). Wenn einer dasjenige uns nicht leistet, wozu er vollkommen verbunden ist, oder, wie der Verfasser spricht, wenn einer dasjenige uns vorenthält, was er uns zu geben vollkommen schuldig ist, und uns daher ein Schade zuwächst. Z. E. Cajus will mir nicht die Uhr geben, die ich ihm bezahlet habe, oder Sempronius sollte, mir 100 Rthlr. auf der Ostermesse in Leipzig auszahlen. Er hält aber den Termin nicht, wodurch mir ein Schade zuwächst. Hieraus ist klar, daß es zwo gerechte Ursachen gibt, warum ein Ersetzungskrieg statt finden kann.

n. 2. Es fragt sich, ob der Störer verbunden sey, auch die Kriegsunkosten zu ersetzen, die der Beleidigte etwa hat aufwenden müßen um zur Ersetzung seines Schadens zu kommen? Allerdings, indem die Kriegsunkosten als Folgen der geschehenen Beleidigung und Weigerung einer gutwilligen Ersetzung angese-

sehen werden müßen, und also mit zum Schaden des Beleidigten gehören (§. 330.), welcher völlig ersetzt werden mus (§. 333. §. 341. Zus. und Erl.). Gesetzt aber, daß der Beleidigte, da er ohne Zwangmittel zur Ersetzung seines Schadens hätte kommen können, nichts desto weniger einen kostbaren Krieg angefangen. Ist nun auch der Störer verbunden, die Kriegsunkosten zu bezahlen? Keinesweges; Jetzt hat der Beleidigte nicht das Recht Krieg zu führen (§. 324.), beleidigt also durch den Krieg den Störer vollkommen (§. 342. dem.), und wie will er denn die Kriegsunkosten von ihm fodern?

Ad. §. 366.

Die Lehrer des Naturrechts handeln auch von einem Offensivkriege (bello offensivo). welches Wort zweideutig ist. 1) Offendere faßet eigentlich eine Beleidigung in sich. Folglich ist ein Offensivkrieg, im eigentlichen Verstande, ein Krieg, der von dem Beleidigenden geführet wird. 2) Mannigmal aber spricht man auch, das derjenige, der zu erst Feindseligkeiten ausübet (præveniens), den Offensivkrieg führe.

I. Zusatz.

n. 1. Ein Krieg, insofern er von dem Beleidigenden geführet wird, ist immer ungerecht (§. 362. Zus. III.). Ein Offensivkrieg, in dem ersten und eigentlichen Verstande, ist ein sol-

cher Krieg, so von dem Beleidigenden geführet wird (§. 366.). Folglich ist ein Offensivkrieg, im ersten und eigentlichen Verstande, immer ungerecht. Hieher gehöret 1) der Krieg, den der Störer mit mir führet, wenn ich die Ersetzung des Schadens erzwingen mus, oder der Ersetzungskrieg (bellum reparativum) auf Seiten des Störers. 2) Wenn ich einen Defensivkrieg führe, so führet mein Feind einen offensiven Krieg.

n. 2. Nimmt man einen Offensivkrieg in diesem Verstande, so kann man nicht sagen, daß ein jeder Krieg, so nicht ein Defensivkrieg ist, ein Offensivkrieg sey. Wenn ich einen Ersetzungskrieg führe, so ist dieser, als ein solcher, kein Defensivkrieg. Darum kann aber ein solcher gerechter Krieg nicht ein Offensivkrieg genennt werden (n. 1.).

II. Zusatz.

n. 1. Nimmt man einen Offensivkrieg in dem zweeten Verstande, daß er von demjenigen geführet wird, der zu erst von Leder zichet, oder zu erst Feindseligkeiten ausübet, so kann er gerecht, aber auch ungerecht seyn. 1) Er ist gerecht, α) wenn er ein Ersetzungskrieg ist, nämlich auf Seiten des Beleidigten, denn dieser hat das Recht, erst zuzuschmeißen, um zur Ersetzung seines Schadens zu kommen; β) wenn ein defensor sui den Krieg führet, denn dieser hat das Recht,

lei-

seinem Feinde das prævenire zu spielen. 2) Er ist beständig ungerecht, wenn er von dem aggressore oder lædente geführet wird.

n. 2. Man kann auch nicht in diesem Falle, wenn ein Offensivkrieg ein solcher seyn soll, der von demjenigen geführet wird, der zuerst Feindseligkeiten ausübet, sagen, daß ein jeder Krieg entweder ein Offensiv- oder Defensivkrieg sey, wenn man einen Defensivkrieg so nimmt, wie wir ihn nehmen. Denn, wenn ein defensor seinem Feinde das prævenire spielet, und einen Defensivkrieg führet, so ist dieser Krieg, auf Seiten des aggressoris læsuri einmal kein Defensivkrieg, so lange der defensor innerhalb den Gränzen einer gerechten Vertheidigung bleibet; zweytens auch nicht ein Offensivkrieg, in diesem zweyten Verstande, weil der aggressor nicht erst von Leder ziehet. Versteht man aber durch einen Defensivkrieg einen jeden Krieg, worin man zuzufügende Uebel (nicht eben damna imminentia) von sich abzuwenden suchet, so muß man allerdings sagen, daß der aggressor in dem vorigen Falle einen Defensivkrieg führet, und denn kann man auch sagen, daß ein jeder Krieg entweder ein Offensiv- oder aber Defensivkrieg sey, wenn man nemlich den Krieg desjenigen, so erst von Leder ziehet, einen Offensivkrieg nennet. In dieser letzten Bedeutung nimmt man das Wort im gemeinen Leben und in den Zeitungen, wo es immer heißt daß derjenige, der erst Feindseligkeiten ausübet oder zuerst

von Leder ziehet, offensive (er mag nun einen gerechten oder ungerechten, Krieg führen) und der andere, ohne Unterschied, defensive verfahre, oder agire. Siehe Glafey im Rechte der Vernunft, S. 321. und Nettelblats Syst. el. I. N. p. 82.

III. Zusatz.

Wenn der Vertheidiger, durch seine eigene Schuld, die Grenzen einer gerechten Vertheidigung überschreitet, so wird er in einen aggressorem, und folglich sein *bellum defensivum* in ein *bellum offensivum* verwandelt, wenn man dieses Wort in der ersten Bedeutung nimmt. Siehe Zus. 1.

Ad §. 357.

n. 1. **Man muß, so lange es möglich ist, Friede halten.** Man darf niemand beleidigen (§. 323). Folglich darf man niemand eine gerechte Ursache zum Kriege geben. (§. 362). Wer die Ursache vermeiden muß, der muß auch die Wirkung dieser Ursache vermeiden, denn diese beyden Dinge sind verknüpft (§. 94.). Folglich, weil wir niemand eine gerechte Ursache zum Kriege geben dürfen, so müssen wir auch den daraus entstehenden Krieg selbst vermeiden, das heißt, wir müssen den Krieg, so viel als uns möglich ist, vermeiden (§. 91.). Das Gegentheil des Krieges ist der Friede (§. 358.). Folglich sind wir verbunden, Friede

de zu halten, so lange, als es uns möglich ist (so lange, als der Nachbar will).

n. 2. Wie viel ist wohl eigentlich n. 1. bewiesen worden? Weil wir andern keine gerechte Ursache des Krieges geben dürfen, so sind wir verbunden, alle daraus entstehende Kriege, das heißt, alle gerechte Kriege anderer wider uns, zu vermeiden. Will man mehr aus den Vordersätzen des Verfassers schliessen, so ist mehr in dem Schlußsatze (conclusione), als in den Vordersätzen (præmissis), anzutreffen. Alle ungerechte Kriege anderer wider uns können wir nicht vermeiden, und insofern sind wir auch nicht dazu verbunden (§. 91.). Jedoch ist hierbey zu merken, α) daß es mannigmal in unsrer Gewalt stehet, auch ungerechte Kriege anderer zu hintertreiben, und denn sind wir allerdings innerlich dazu verbunden, wenn unsere eigene Glückseligkeit nicht das Gegentheil erfodert. Z. E. Cajus wolte alsdenn nur erst von seinem ungerechten Kriege abstehen, wenn wir ihm Haab und Gut geben, oder seine Sklaven werden wolten. β) Wir sind auch innerlich verbunden, nicht um aller kleinen und geringen Beleidigungen willen einen gerechten Krieg anzufangen. Es heist daher in der philos. Moral mit Recht: Etwas vor die Diebe und Spitzbuben.

Nulla salus bello, pacem te poscimus omnes.

Zusatz.

n. 1. Wenn es den natürlichen Gesetzen widerspricht, Friede zu halten, so müssen wir Krieg führen (§. 94. 150.). Daß wir hierzu innerlich verbunden seyn können, lehret der §. 352. Zus, aus welchen erhellet, daß wir innerlich verbunden sind, unsern Leib und unser Leben durch Gewalt zu vertheidigen, wenn man sie auf keine andere Art wider Anfälle in Sicherheit bringen können, und dieses gilt auch von andern Fällen. Z. E. Wenn einer, der an seiner Ehre beleidiget worden, Lebenslang ein geschlagener Mensch wäre, wenn er nicht durch Krieg sich Ersetzung verschaffet: Wenn man einen ausplündern wolte, und ihm so viel von seinem Vermögen entwenden, daß er hernach ein elendes Leben führen müste u. s. w.

n. 2. Weil der Verf. spricht, daß die Verbindlichkeit, Krieg zu führen, auch eine innerliche seyn kann, so möchte vielleicht jemand fragen, wenn eher findet dem eine äußerliche Verbindlichkeit statt, Krieg zu führen? Wenn ich mit einem andern in einem solchen Zusammenhange stehe, daß er z. E. durch einen Vertrag, ein vollkommnes Recht erhalten, mich zum Kriege zu zwingen. Z. E. die Soldaten.

n. 3. Es giebt einige, welche davor halten, daß alle Kriege sündig wären. Wie sehr aber die

Leu-

Leute irren, ist aus dem vorhergehenden klar. Siehe hierbey des D. Baumgarten Examen sententiæ veterum Christianorum *de militia*, in welcher diss. man alles findet, was man in dieser Materie wünschen kann.

ad §. 368.

Ein Unfreund oder innerlicher Feind (inimicus sc. internus) wird ein (äußerlicher) Feind (hostis), wenn er nicht durch eine Hinderniß von einer solchen Handlung zurückgehalten wird. Denn ein Unfreund oder innerlicher Feind, in Ansehung unsrer, hasset uns (§. 305.) Ein Haß aber ist, vermöge seiner Natur, so beschaffen, daß er, wo keine Hindernisse vorhanden sind, in äußere Handlungen ausbricht. Folglich, wenn einer ein innerlicher Feind von uns ist, macht er uns wirklich unvollkommen und unglückselig, wo er nicht darinn verhindert wird (§. 305. Zus.), und beleidiget uns also wirklich (§. 325. 227.) Ein solcher aber ist unser äusserlicher Feind (hostis) (§. 358. 364.) Folglich wird ein jeder innerlicher Feind ein äußerlicher Feind, wenn er nicht durch Hindernisse davon abgehalten wird. Dieses bestättiget die Erfahrung.

ad §. 369.

Wir sind verbunden, alle Beleidigungen zu hintertreiben (§. 344. 253. ꝛc. 91. Folglich sind wir auch verbunden, zu machen, daß unsere innere Feinde nicht äußere Feinde (hostes) werden

(§. 364.) Sie werden es aber gewiß, wofern ihnen nicht Hindernisse in den Weg geleget werden (§. 368.) Folglich sind wir auch verbunden, unsern innern Feinden (inimicis) Hindernisse entgegen zu setzen, damit ihre innere Feindschaft nicht in eine äußere ausbricht. Die Erfahrung lehret, daß die Furcht ein bewährtes Mittel und eine sichere Hinderniß sey, wodurch innere Feinde abgehalten werden, äußerliche Feinde zu seyn, welches auch leicht aus psychologischen Gründen bewiesen werden kann. Folglich sind wir mitten im Frieden verbunden, um solche Mittel uns zu bekümmern, durch welche, wenn wir damit versehen sind, wir unsern innern Feinden Furcht einjagen können.

I. Zusatz.

n. 1. Die Erfahrung lehret, daß unsere innere Feinde von der äußern Feindschaft und Beleidigungen abgehalten werden, wenn sie unsere Kräfte, als unüberwindlich, ansehen. Wenn ein anderer uns hilft, so macht er unsere Kräfte größer (§. 310.) Folglich können unsere innere Feinde von einer äußern Feindschaft und Beleidigungen abgehalten werden, wenn sie sehen, daß unsere Kräfte, durch Hülfe anderer, unüberwindlich werden. Folglich sind wir auch, mitten im Frieden, verbunden, uns darum zu bekümmern, daß wir in eine solche Verbindung mit andern Leuten kommen, daß sie uns, wenn es erfodert wird, wider unsere Feinde beystehen. Hieraus

aus ist, als aus einem neuen Grunde, klar, daß wir verbunden sind, so zu handeln, daß andere eine Bemühung ergreifen, uns zu helfen, und unsere Freunde werden können (§. 315. Zus. 310.)

n. 2. Will man diesen Zusatz genauer mit dem Absatze selbst verbinden, so kann man so verfahren. Wenn unsere innerliche Feinde sehen, daß unsere Kräfte unüberwindlich sind, so fürchten sie sich vor uns. Folglich sind wir verbunden, dahin zu sehen, daß unsere Kräfte so groß werden, daß unsere innere Feinde sie, als unüberwindlich, ansehen. Dieses kann dadurch geschehen, daß wir uns mit andern vereinigen, die uns beystehen werden, wenn wir angegriffen werden sollten. Folglich sind wir mitten im Frieden verbunden, uns mit so vielen und mächtigen Freunden zu vereinigen, die uns auf den Nothfall beystehen werden, als dazu erfodert wird, daß unsere innere Feinde unsere Kräfte als unüberwindlich ansehen können, und wir verfahren hierbey am sichersten, wenn wir uns, in dieser Absicht, in ein Bündniß (alliance) mit andern einlassen, weil sie auf diese Art vollkommen verbunden werden, uns auf den Nothfall beyzustehen, welches unten, aus der Lehre von den Verträgen, erhellen wird.

II. Zusatz.

Gesetzt, daß unser innerlicher Feind sich eine Bemühung, mehrerer ihm zu helfen verschaffet, daß

daß er glaubet, mit uns fertig zu werden, und unsere Kräfte zu überwinden, so fällt die Hinderniß weg, die ihm abhalten sollte, unser äußerlicher Feind zu werden, indem er nun nicht mehr Ursache hat, sich für uns zu fürchten (§. 369.) Unter diesen Umständen ist also kein Zweifel daran, daß er unser äußerlicher Feind werden (§. 368.), und uns zu schaden suchen sollte (§. 364.) Hier ist also eine überhängende Beleidigung (§. 314.), und folglich eine gerechte Ursache, sich zu vertheidigen. Folglich, wenn wir mit einem solchen mächtigen Feinde Krieg führen, so ist es ein gerechter Defensiv Krieg (§. 365. 361.)

Anmerkung.

Hieraus können wir die sehr ofte bestrittene Frage gründlich beantworten: Ob der gebrochene wagerechte Zustand unter den Völkern, und die heranwachsende und überwiegende Macht eines Nachbarn, eine gerechte Ursache des Krieges sey? Aus dem Zusaze II. muß man so raisonniren. Ein Fürst, oder ein Mensch überhaupt in dem natürlichen Zustande, der aus dem Gleichgewichte heraustritt, und dessen Macht so überwiegend wird, daß er andere leicht verschlingen kann.

ist	
entw. unser innerlicher Feind	oder nicht.
Nun ist eine überhängende Beleidigung, und also eine gerecht Ursache des Krieges, vorhanden.	In diesem Falle ist keine gerechte Ursache des Krieges vorhanden.

Wir

Wir machen hieraus den Schluß, daß die bloße überwiegende Macht eines Nachbarn, oder eines andern, an sich gar keine gerechte Ursache des Krieges sey. Hiermit kommen viele Lehrer des Naturrechts überein, viele aber sind uns auch zuwider. 1) Zu den ersten gehöret α) Grotius l. c. L. II. C. I. §. 17. wo er ausdrücklich sagt, daß die bloße überwiegende Macht niemals eine gerechte Ursache des Krieges sey, wo der gar zu mächtige sich nicht so aufführet, daß wir daraus auf eine überhängende Beleidigung schliessen können, welches nicht aus der bloßen Macht geschlossen werden kann. Was ist also anzufangen, wenn der Nachbar gar zu mächtig wird, und wir doch nicht mit Wahrscheinlichkeit sagen können, daß er unser Feind sey, und uns überfallen werde? adversus incertos metus, spricht er, a Divina providentia & ab innoxia cautione non vero a vi præsidium petendum est. Ich weis wohl, daß man den Grotius deswegen herunter macht, aber ohne Ursache. Denn, können wir nicht mit Grunde sagen, daß die bloße überwiegende Macht eine überhängende Beleidigung lehre, so dürfen wir keine gewaltsame Mittel dawider brauchen. Folglich muß man die Mittel ergreifen, die man hat, und man kann nicht so schlechthin sagen, daß die Guarantien u. s. w. gar nichts nütze wären. β) Griebner l. N. L. III. C. VIII. §. 3. schlägt sich auf Grotii Seite, und behauptet ebenfalls, daß die bloße Aufhebung oder Störung des Gleichgewichts unter den Völkern keine gerechte Ursache des Krieges wäre. Seine eigene Worte sind diese: Itaque justa belli causa non est sola alterius

gen-

gentis potentia, ſtudiumque æqualitatis inter gentes obtinendæ. Metus ex vicini creſcente potentia & cupiditas imperii fines extendenti plerorumque bellorum cauſſæ ſunt, quamvis aliæ ſoleant allegari. Sed poteſtas nocendi jus occupandi non tribuit, ſi de animo damnum inferendi liquido non conſtat. Studium autem augendi potentiam propriam nunquam juſtam belli cauſſam (præſtat. γ) Böhmer in Jur. publ. Univ. Part. ſpec. L. II. C. I. §. 9. wo er ſpricht: Hoc intuitu juſta belli cauſſa non eſt, ſi vicinæ reipublicæ potentia nimis creſcat. Neque enim ſtatim conſtat, quod respublica vicina ſi vel maxime poſſit, alteram velit opprimere. Equidem inſita mortalibus natura recentem aliorum felicitatem ægris oculis introſpicere modumque fortunæ a nullis magis exigere, quam quos in æquo videre, ut philoſophatur *Tacitus* L. 3. hiſt. Aſt. Sola invidia et metus inde ortus, jus per ſe in alterum non tribuit. Attamen ad infringendam alterius potentiam, conceſſum eſt, fœdus cum aliis gentibus inire, & moto contra unum bello ex lege fœderis potentiori opponere & ita per indirectum bellum erit juſtum. Nunquam prohibitum eſt, fœdus inire cum gente vicina, ut ſibi quis proſpiciat; ſed absque alia cauſſa potentiorem armis aggredi, rationi non eſt conveniens. δ) Pufendorf de O. H. & C. L. II. C. XVI. §. 4. ſowohl, als auch in ſeinem größern Werke injuſtæ, ſpricht er, an dem erſten Orte, bellorum cauſſæ, quæ colorem aliquem licet dilutum admittunt, variæ ſunt; puta, metus ex opibus & potentia

vici-

vicini; andere Lehrer des Naturrechts zu verschweigen. 2) Zu denen letztern aber, welche die Frage schlechthin bekräftigen, daß die heranwachsende überwiegende Macht eines Fürsten eine gerechte Ursache des Krieges sey, rechnet man a) Gundling in seinem I. N. & G., und sonderlich in seiner diss. de statu naturali Hobbesii ex jure Civili defenso und Tom. III. otiorum, C. V. Diesen beyden Schriften setzte sich Straalkopf entgegen, in einer besondern diss., die er An. 1711. zu Greifswald gehalten. Gundling antwortete in seinen Gundlingianis P. V. n. 1. wovider einige Erinnerungen in den academischen Nebenstunden n. II. P. II. herauskamen, welche in der vermischten Bibliothek P. V. beantwortet wurden. Wenn ich gleich ein großer Verehrer von dem Geheimerath Gundling bin, so kann ich doch nicht seinem Beweis in dieser Sache Beyfall geben. So viel ist richtig. Gundling hat so gleich eingesehen, worauf es in diesem Streite ankommt. Daher hat er sich bemühet, zu beweisen, daß man in allen Fällen aus der bloßen überwiegenden Macht auf eine überhängende Beleidigung mit Wahrscheinlichkeit schliessen kann, ohne auf andere Umstände dabey zu sehen. Warum? Weil die Historie, z. E. des Alex. M., des Carl V des Louis XIV. und anderer mächtig wordenen Fürsten, lehret, daß ein Mensch, der viel Macht hat, dessen Grenzen zu erweitern und neue Eroberungen (per fas & nefas) zu machen sucht. Warum muß mich also dieser sehr mächtige Fürst überfallen? weil die meisten mächtigen Fürsten andere überfallen (quia ut plurimum fit.) Allein,

daß

daß ein solcher Schluß nicht in allen Fällen wahrscheinlich sey, ist aus der Log. probabilium bekannt, und der Hofr. Darjes, der in Ansehung der Falschheit dieses Schlußes, mit mir übereinkommt, ist mit denen Rechtsgelehrten übel zu frieden, welche die vorige Regel gar zu oft zum Grunde ihrer Schlüße legen. Man setze einen Nachbar von mir, der durch alle seine Handlungen deutlich an den Tag leget, daß er Gott furchtet, und das Naturrecht beobachtet. Durch eine Ehevermählung bekommt er, ausser seinem Königreiche noch ein mächtiges Königreich. Durch Erbschaft fallen ihm viele mächtige Provinzen zu. Durch offenbar gerechte Kriege erobert er noch ein ganzes mächtiges Königreich. Er wird in Kleinigkeiten von seinen Nachbarn beleidiget, und ist mit einer ordentlichen Ersetzung zufrieden, ja, läßt oft seine Rechte fahren, hält ein jedes Bündniß heilig u. s. w. Will man nun auch aus seiner überwiegenden Macht auf eine überhängende Beleidigung schliessen? Ich folgere hieraus, daß man beständig dabey auf das mächtige Subjekt sehen, und alle besondere Umstände reiflich in Erwägung ziehen muß, ehe man sagen kann, daß die Macht eine überhängende Beleidigung lehret. Aus der bloßen überwiegenden Macht also läßt sich auf keine überhängende Beleidigung schliessen. Ist der mächtige Fürst mir innerlich feind, und ich dieses aus Handlungen schliessen kann, ists ein tyranischer und boshafter Herr, der keine Bündniße hält u. s. w., ja, da habe ich Ursache, auf meiner Hut zu seyn. Melius est prævenire quam præveniri. Dieses heißt aber nicht, aus der bloßen überwiegenden

Macht

Macht auf eine überhängende Beleidigung schliessen. β) Man rechnet auch hieher den Prof. Lehman, der einen ungemein gelehrten Tractat geschrieben, welcher die Aufschrift hat: Trutina vulgo Bilanx Europæ norma belli pacisque hactenus a summis Imperantibus habita. An. 1716. Jenæ. Wer des Hofr. Glafey Recht der Vernunft hat, findet daselbst C. VI. §. 75. ꝛc. Lehmans Tractat, wesentlich betrachtet, Wort für Wort eingerückt, wohin ich meine Leser verweise. Hier will ich nur zur Erläuterung seiner wahren Meinung eine Stelle unter seinen Anmerk. zum Pufendorf de O. H. & C. anführen, welche ad L. II. C. XVI. §. 4. p. 613. so lautet: Si hostis futurus certus est, signa certa illud indicabunt; si ratio probabilior illud nobis persvadet, varia signa adhibentur, unde hostilis voluntas possit cognosci. Quando e. c. adhuc vidimus, *quendam imperantem pacem fœderaque frangere non ducere sibi religioni, eundem quovis dato vel minimo colore vicinos aggredi, eum non nisi de monarchia augenda cogitare, quibus accedere potest ingens terrarum incrementum, quo ipso* perversa voluntas audacior fit & pertinacior.„ Wenn man diese Stelle reiflich in Erwähnung ziehet, und mit meinen vorhergehenden Gedanken vergleichet, wird man finden, daß ich eben nicht Ursache habe, ihn als einen Gegner anzusehen. γ) Glafey in seinem Rechte der Vernunft l. c. giebt dem Lehmann seinen Beyfall, so wie dieser in seiner trutina vulgo bilance Europæ ohne gehörige Einschränkung seine Meynung vorträgt. δ) Der Verfasser der politischen

Betrugshistorie von Frankreich ꝛc. An. 1745. 4to., welcher auch ohne Zweifel der Verfasser ist von der politischen Historie der Staatsfehler, welche die europäischen Mächte, in Betrachtung der Häuser Bourbon und Brandenburg, begangen ꝛc. An. 1746. 4to. In welchen beyden Schriften man sehr vieles findet, was in diese Materie einschlägt, und sonderlich hat er sich bemühet, alles mit Beyspielen aus den Geschichten zu erläutern, und zu bestättigen. Außer diesen angeführten Lehrern des Naturrechts, welche von dieser Materie gehandelt haben, sind noch zu merken: Kahls Trutina Europæ; von Huldenberg de æquilibrii alioque legali juris gentium arbitrio in gentium controversiis pacis tuendæ caussa interponendo. Neureuters specim. jur. nat. de justis æquilibrii finibus. Der Verfasser hält es in seinen Vorlesungen mit den Gundlingianern.

Ad §. 370.

Der Endzweck des Krieges ist der Friede. Denn der Krieg wird blos deswegen gerecht geführet, damit die geschehene Beleidigung verschwinden, oder die überhängende Beleidigung verhindert werden soll. (§. 360. ꝛc.) Wenn diese Beleidigung vorbey ist, so hat man keine gerechte Ursache des Krieges, (§. 362.) und also muß denn der Krieg aufhören. (§. 360. ꝛc.) Folglich ist es eine Absicht eines gerechten Krieges, daß er einmal aufhören soll. Wenn der Krieg aufhöret, ist Friede da. (§. 358.) Folglich ist der Friede in Absicht des Krieges. Wer also das jus læsi in lædentem in

infi-

infinitum ſo erklären wollte, daß der Beleidigte einen ewigen Krieg führen könnte, würde zu weit gehen, und es iſt zugleich klar, daß man alles dasjenige vermeiden muß, was eine Reihe nie aufzuhörender Kriege nach ſich ziehen würde.

Anmerkung.

n. 1. Aus dieſem kann man die Frage beantworten: ob der Krieg als ein entſcheidendes Urtheil anzuſehen iſt (an bellum ſit judicium deciſorium)? Böhmer in diſſ. de exceptione metus injuſti p. 47. bejahet die Frage, wenn er ſpricht: Habent ſe *bella inſtar judiciorum* & uti ſententiæ judicis tribuitur effectus *rei judicatæ*, quæ pro veritate accipitur, etianiſi naturalem in debitore abſoluto obligationem non exſtinguat l. 60. de cond. in deb. ita quoque bellum citra diſquiſitionem *de interna juſtitia* ex communi gentium conſenſu pro unico lites, alias nunquam ceſſaturas, terminandi remedio habetur &c. p. 62. Quomodo ſecurus eſſe poſſes, quin hodie promiſſa cras vel quovis tempore iterum a debitore reſcinderentur? Profecto bella *bellis cumularentur paxque ac tranquillitas inania eſſent vocabula* conf. *Grot.* L. 3. c. 19. §. 11. Non finirentur certamina, niſi cum internecione alterius partis, eo quod non pro amico ſed perpetuo hoſte habendus mihi eſſet, quem pacem vix initam ſtatim da-

data occasione scio rupturum? Cum enim jure belli hostem tam diu prosequi liceat, donec hostis maneat, amicitia autem, quæ ideo tantum offertur, ut interea spatium concedatur, vires paulisper colligendi, vera amicitia non sit, sequitur, arma non prius deponendi, jus habere victorem, donec totali tuo interitu securitatem suam procurasset. . . . Quo ipso turbulentissimus rerum futurus esset status omnisque de pace spes evanesceret. Jam vero expedit omni generi humano, & ad ejus conservationem utique necessarium videtur, ut non tantum actus hostiles ad tempus *suspendantur*, sed & semina bellorum *funditus* exstirpentur, id quod pacificationem verus finis est, vel esse debet u. s. w. Mit Böhmer kommt auch der Hofrath Glafey l. c. p. 442. &c. überein, wenn es daselbst heißt: Ehe wir diese streitige Frage debattiren können, müßen wir zuvörderst das principium, daß viele Dinge in theoria oder in generalioribus s. in thesi richtig seyn, welche in praxi, oder in specialioribus und in hypothesi, oder in der Application auf die Weltsachen, gar nicht brauchbar seyn, auf festen Fuß setzen. . . . Gleiche Bewandniß hat es nun auch mit demjenigen Frieden, welchen ein Volk dem andern durch ungerechte Waffen abgenöthiget. Wenn wir denselben, nach den oben von der Furcht gegebenen Grundregeln, examiniren wollen, wird ohne großen Zwang der Schluß erfolgen, daß selbiger an sich null

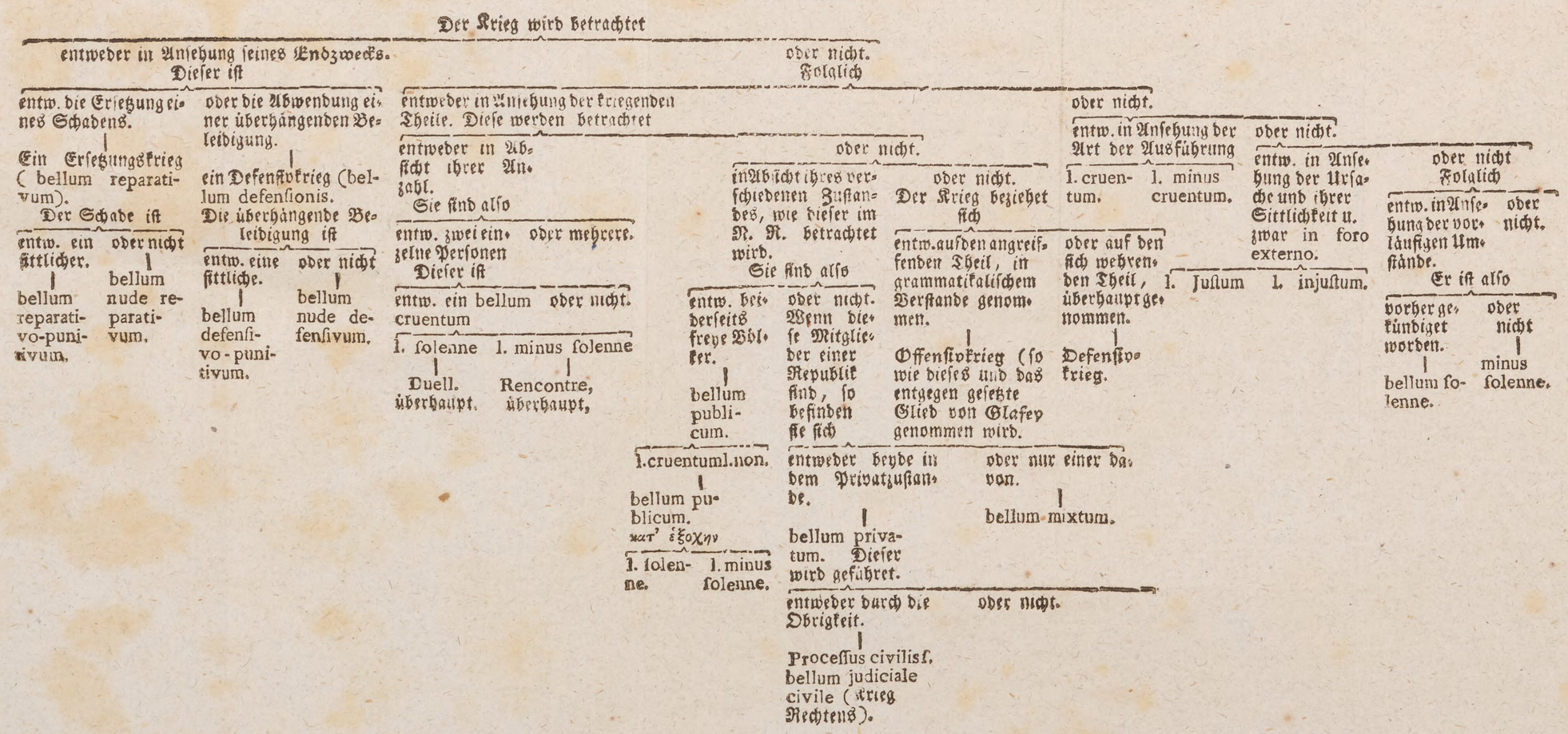
und

und nichtig sey, weil injustus metus ex parte inferentis, indem der aggressor kein jus mich zu zwingen, gehabt, und justus ex parte patientis sey, weil die Forçe, so ein Ueberwinder mit Schwerd und Feuer braucht, stark genug ist, ein sonst tapferes Volk zu intimidiren. Allein, wenn wir mit dieser Theorie in die Kriegshändel hineinlaufen, werden wir alsobald finden, daß selbige unter souverainen Völkern nicht applikable sey. Denn wie ist unter selbigen auszumachen, wer rechtmäßige Ursache zum Kriege habe, oder nicht? da mehrentheils beyde Partheyen gegeneinander einen Haufen wirklich gegründete Beleidigungen anzuführen, und ihre Sachen in ihren Manifesten so trefflich zu koloriren wissen. Wer soll hiervon das judicium fällen? Die Partheyen selbst, können solches nicht thun, weil niemand selbst Richter in seiner eigenen Sache seyn mag. Andere Völker mischen sich entweder nicht gerne in solche Händel, oder werden doch von kriegenden Partheyen darum nicht ersucht, in welchem Falle keine von beyden obligiret ist, eines tertii decisum anzunehmen u. s. w. „ Ich werde ganz kurz meine Meinung hersetzen. 1) Ists streitig und zweifelhaft, wer von den beyden kriegenden Partheyen Recht hat, so entscheiden die Waffen (arma decidunt), und denn ist man allerdings verbunden, den gemachten Frieden zu halten, wenn man gleich dazu gezwungen wäre. 2) Beziehet mich mein Feind mit einem offenbar ungerechten Kriege, welches ich allerdings unstreitig in vielen Fäl-

len wissen kann; zwingt mich dabey, einen mir ungemein nachtheiligen Frieden einzugehen, so heists: Die Waffen entscheiden nichts, und keiner kann mich verbinden, solchen ungerechten Frieden zu halten. Ich will einen Fall setzen, dessen Möglichkeit mir niemand läugnen soll. Meinem Nachbar habe ich nie etwas zu leide gethan, seine Ehr- und Habsucht aber treibet ihn an, mich mit Kriege zu überrumpeln. Er nimmt mir das halbe Land weg, und hat mich in seiner Gewalt. Er drohet mir das Leben zu nehmen, wo ich ihm nicht alle eroberte Länder abtrete. Ich thue es. Ich mache Friede. Heists hier auch: arma decidunt, so müßte man die gröste Ungerechtigkeit von der Welt gerecht heißen. Unter solchen Umständen habe ich also das höchste Recht, wenn eine Gelegenheit sich ereignet, zu dem Meinigen zu kommen, den Frieden zu brechen, und Krieg zu führen, bis ich eine völlige Ersetzung meines Schadens werde erhalten haben.

n. 2. Zum Beschluß dieses Hauptstückes will ich die Tabelle von den verschiedenen Arten des Krieges versetzen. (vid. Tab.)

(Tab. ad pag. 486.)



Ende des fünften Theiles der Erläuterungen.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Gunnerus, Johan Ernst,

M. Johann Ernst Gunnerus vollständige Erklärung des Natur- und Vö
lkerrechts nach den Grundsätzen des Herrn Hofrath Darjes

Bd.: Fünfter Theil

Wien 1786

Ph.pr. 621-4/5
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10040768-9
VD18 90543726